عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الثالث

عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الثالث

هويّة الكتاب

□ العنوان .... عُمدة الأُصول ج٣

□ الموضوع .... أُصول الفقه

□ تأليف .... آية الله السيّد محسن الخرّازي

□ باهتمام .... السيّد عليّ رضا الجعفري

□ نشر .... مؤسسة در راه حق ـ قم

□ التنضيد والاخراج الفني .... كومبيوتر المجتبى عليه السلام

□ الطبعة .... الأُولى

□ المطبعة .... كيميا

□ العدد ٧٠٠

□ التاريخ .... ١٤٢٢ ق

بسم الله الرحمن الرحیم

المقصد الأوّل
في الأوامر

الفصل الخامس: في أنّ الأمر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضدّه أو لا؟

ويقع الكلام في أُمور:

الأمر الأوّل: في أنّ هذه المسألة هل تكون من المسائل الأُصوليّة أو الفقهيّة أو المبادئ الأحكاميّة.

ذهب بعض إلى أنّها فقهيّة بدعوى أنّ البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضدّ الواجب وعدم ثبوت الحرمة، وهو بحث فقهيّ لا أُصوليّ.

ولكن يرد عليه أنّ البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيءٍ وحرمة ضدّه وعدمها، ولا صلة للبحث عن وجود الملازمة وعدمها بالبحث عن أفعال المكلّف وعوارضه حتّى تكون المسألة مسألة فقهيّة. هذا مضافاً إلى أنّ المباحث الفقهيّة يُنظر ما فيها لا ما بها، لأنّ نتيجة البحث في المسألة الأُصوليّة تقع في طريق الاستنباط أو تصير مرجعا للمجتهد عند اليأس عن الدليل الاجتهاديّ، هذا بخلاف نتائج الفقهيّة فإنّها نفس الحكم ولا تقع في طريق الاستنباط.

وذهب بعض إلى أنّ هذه المسألة من مبادئ الأحكام بدعوى أنّ القدماء من الأصحاب كانوا يذكرون في كتبهم الأُصوليّة نبذاً من المبادئ اللّغويّة ونبذاً من

المبادئ العقليّة، كالبحث عن الحسن والقبح ونبذاً من المبادئ الأحكاميّة، والمراد منها هي المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة كتضادّ الأحكام وملازمة بعضها لبعض. ولذلك قال في نهاية الأُصول بعد اختيار كون المسألة من مبادئ الأحكام: حيث إنّ الموضوع في علم الأُصول عبارة عمّا هو الحجّة على الأحكام الشرعيّة، احتاج الأُصوليّ من جهة زيادة البصيرة إلى البحث عن أقسام الأحكام الشرعيّة والبحث عن لوازمها وملازماتها وملزوماتها[1].

فالبحث عن مبادئ الأحكام لازدياد البصيرة بالنسبة إلى الأحكام، ولكن يرد عليه أنّ المسألة بعد صلاحيّتها لكونها معنونة بجهتين توجب كلّ واحدة منها تعنونها بعنوان مستقلّ، فإدراجها في مبادئ الأحكام بجهة لا يضرّ بكونها من المسائل الأُصوليّة أيضاً بجهة أُخرى.

فمن حيث كون الملازمة بين طلب أحد الضدّين وطلب ترك الآخر من عوارض وجوب أحد الضدّين يمكن إدراجها في مبادئ الأحكام، لأنّ البحث فيها عن عوارض طلب أحد الضدّين. ومن حيث أنّ نتيجة البحث عن الملازمة تقع في طريق الاستنباط يصلح أن تدرج في المسائل الأُصوليّة.

وكيف كان، فالمسألة ذات جهتين، فلا ينافي إدراجُها من جهة في مبادئ الأحكام إدراجَها في المسائل الأُصوليّة باعتبار جهة أُخرى.

وما ذكرناه في الجواب أُولى ممّا في المحاضرات من أنّ المبادئ لا تخلو من التصوّريّة والتصديقيّة ولا ثالث لها، والمبادئ التصوّريّة هي لحاظ ذات الموضوع أو المحمول وذاتيّاته، والبحث عن مسألة الضدّ لا يرجع إلى ذلك. والمبادئ التصديقيّة هي المقدّمة التي يتوقّف عليها تشكيل القياس، ومنها المسائل الأُصوليّة، فإنّها مبادئ

---

(١) نهاية الأُصول: ٢٠٦/١.

تصديقيّة بالإضافة إلى المسائل الفقهيّة لوقوعها في كبرى قياساتها ولا تعقل المبادئ الأحكاميّة في مقابل المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة[١].

لما عرفت من أنّ مسألة الملازمة مع كونها من المبادئ التصديقيّة ذات جهتين، فلا مانع من إدراجها من جهة في مبادئ الأحكام كما عرفت. وعليه، فدعوى عدم معقوليّة صلاحيّتها لكونها من المبادئ الأحكاميّة من جهة أُخرى كما ترى.

وكيف كان، فلا مانع من كون البحث عن وجود الملازمة بين طلب أحد الضدّين وطلب ترك الضدّ الآخر من المسائل الأُصوليّة لقابليّتها لأن تقع في طريق الاستنباط.

ربّما يقال: لا يترتّب أثر شرعيّ على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه لتكون المسألة أُصوليّة، إذ المسألة الأُصوليّة هي التي تكون واسطة في إثبات المحمولات الشرعيّة بالنسبة إلى موضوعاتها، من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أُصوليّة أخرى، وليس لنفس المسألة حكم شرعيّ.

وأمّا حرمة الضدّ فهي وإن ثبتت من ناحية ثبوت تلك الملازمة إلّا أنّها حرمة غيريّة، فلا تصلح لأن تكون ثمرة للمسألة الأُصوليّة إلّا إذا ثبتت الملازمة بين النهي الغيريّ والفساد الشرعيّ، كما يستلزم النهي النفسيّ له، وهو أوّل الكلام.

وأجاب عنه في المحاضرات بأنّه يكفي لكون المسألة أُصوليّة ترتّب بنتيجة فقهيّة على أحد طرفيها وإن لم يترتّب على طرفها الآخر، وإلّا لزم خروج كثير من المسائل الأُصوليّة عن علم الأُصول، حتّى مسألة حجّيّة خبر الواحد فإنّه على القول بعدم حجّيّته لايترتّب عليها أثر شرعيّ أصلاً.

ومسألتنا هذه تكون كذلك، فإنّه تترتّب عليها نتيجة فقهيّة على القول بعدم

---

(١) المحاضرات:٣/٦١٣.

ثبوت الملازمة، وهي صحّة الضدّ العباديّ.

وأمّا الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقّف على استلزام النهي الغيريّ للفساد، كما يستلزم النهي النفسيّ[١].

وعليه، يُستكشف صحة الضدّ العباديّ من ناحية عدم ثبوت الملازمة بجعله في طريق الاستنباط، كما يُستكشف الحكم الشرعيّ من ناحية ثبوت حجّيّة الخبر بجعلها في طريق الاستنباط.

الأمر الثاني: في أنّ هذه المسألة الأُصوليّة هل تكون من المسائل العقليّة أو اللّفظيّة؟

والذي ينبغي أن يقال: هو الأول، وإن ذهب بعض إلى الثانية، وذلك لأنّ البحث لا يختصّ بصورة ثبوت الأمر بلفظ ونحوه. هذا مضافاً إلى أنّ الفرض من الاستلزام ليس إلّا في عالم الثبوت والواقع، والحاكم بالملازمة ليس إلّا العقل ولا صلة بدلالة اللّفظ أبداً.

وعليه، فجعل البحث لفظيّاً غير وجيه ولاحاجة إلى تعميم العنوان حتّى يشمل سائر الأقوال المبتنية على اللفظ بعد كونها واضحة البطلان، إذ لا معنى للدلالة المطابقيّة في الضدّ الخاصّ، وإن أمكن تصويره في الضدّ العامّ بأن يقال إنّ الأمر بالشيء طلب لترك تركه مع أنّه لاموجب لتعلّق الإرادة بشيءٍ واحد مرّتين وهكذا لامعنى للدلالة التضمّنيّة مع كون المفروض أنّ الوجوب بسيط وليس مركّباً من طلب الشيء والمنع من الترك، وأيضاً لا دلالة بالدلالة الالتزاميّة للأمر بالشيء على حرمة ضدّه، لأنّ الشرط في الدلالة الالتزاميّة هو أن يكون اللازم بيّناً بالمعنى الأخصّ، وهو

---

(١) المحاضرات ٣: ٧.

غير حاصل لإمكان الغفلة حين وجوب شيء عن حرمة ضدّه، هذا مضافاً إلى أنّ محلّ البحث لا يختصّ بالطلب المستفاد من الألفاظ.

وكيف كان، فذكر هذه المسألة في مباحث الألفاظ مع كونها من المسائل العقليّة لعلّه لعدم إفراد باب في الأُصول للمسائل العقليّة، وتناسب هذا البحث بباب الألفاظ من جهة غلبة كون الواجبات مفاد الأوامر اللفظيّة.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ في المقام ليس الضدّ المنطقيّ حتّى يختصّ بالضدّ الوجوديّ فإنّ الضدّين هناك هما أمران وجوديّان لا يجتمعان في محلّ واحد.

بل المراد من الضدّ هنا هو الضدّ الأُصوليّ، وهو مطلق ما يعاند الشيء وينافيه ولو كان أمراً عدميّاً كنقيض الشيء، أعني عدمه. وبهذه المناسبة يُطلق على ترك كلّ ضدّ كالصلاة والإزالة في وقت واحد ضدّ عامّ مع أنّه نقيضهما، وإنّما سمّي عامّاً لملاءمة ترك كلّ ضدّ مع اجتماعه مع واحد من الأضداد الخاصّة، فترك الإزالة مثلاً يلائم ويجتمع مع الصلاة والأكل والشرب وسائر الأفعال، بل السكنات، وهكذا ترك الصلاة يجتمع مع الإزالة وسائر الأفعال والسكنات: كما أنّ الضدّ الخاصّ هو الذي لا يلائم ولا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديّة أو عليه، فالضدّ الأُصوليّ الذي هو مطلق ما يعاند الشيء على قسمين: الضدّ العامّ، والضدّ الخاصّ؛ ودعوى الاستلزام تجري في كلّ واحد منهما.

الأمر الرابع: أنّ محلّ النزاع ليس في الواجبين الموسّعين.

إذ لا مزاحمة بينهما،كما أنّه ليس في الواجبين المضيّقين الذين لا أهمّ بينهما، إذ من المعلوم أنّ الحكم فيهما هو التخيير، فالنزاع فيما إذا كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً،

أو كانا مضيّقين وكان أحدهما أهمّ من الآخر.

الأمر الخامس: في استدلال القوم على استلزام طلب الشيء والأمر به للنهي عن ضدّه:

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في الضدّ الخاصّ، وقد استدلّوا عليه بوجوه.

الوجه الأوّل: أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة للضدّ الآخر، وحيث إنّ مقدّمة الواجب واجب فترك الضدّ الخاصّ واجب، فإذا كان ترك الضدّ واجباً كان فعله محرّماً وهو المطلوب، إذ نتيجة القياس هي أنّ الأمر بالشيء أو إرادته يستلزم النهي عن ضدّه.

وهذا الاستدلال مركّب من أمور:

أحدها مقدّميّة ترك الضدّ، وثانيها وجوب المقدّمة، وثالثها استلزام الأمر بترك الضدّ لحرمة نفس الضدّ.

أمّا المقدّمة الأولى: فلأنّ الضدّين متمانعان، ومعنى المخالفة أنّ وجود كلّ واحد مانع لوجود الآخر. وعليه، يتوقّف وجود كلّ ضدّ على عدم وجود الضدّ الآخر؛ ومن المعلوم أنّ عدم المانع من مقدّمات الوجود، كما أنّ الشروط والمقتضي من مقدّماته، ومقتضى تقدّم أجزاء العلّة وتأثيرها في وجود المعلول هو تقدّم عدم المانع وتأثيره في وجود الضدّ. وعليه، فعدم الضدّ الّذي هو عدم المانع من مقدّمات وجود الضدّ للآخر ومؤثّر فيه.

وأمّا المقدّمة الثانية: فقد تقدّم في مسألة مقدّمة الواجب دعوى الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة مقدّماته شرعاً.

وأمّا المقدّمة الثالثة: بدعوى أنّ نفس تصوّر الوجوب والإلزام يكفي في تصوّر

النهي عن الترك والحرمة، أو بدعوى أنّ إرادة تشريعيّة بشيء كعدم الضدّ التي عبّر عنها بالوجوب مستلزمة لكراهة فعل الضدّ مع الالتفات إليه.

هذا غاية ما يمكن في تقريب الاستدلال، ولكن أُورد على المقدّمة الأُولى إشكالات:

منها ما ذكر سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ من أنّ عدم المانع أمر عدميّ لا يمكن أن يكون مؤثّراً في شيء، إذ لا حظّ له من الوجود حتّى به يؤثّر، فلا يمكن أن يكون العدم من مقدّمات وجود الضدّ الآخر، إذ لا يكون العدم منشأ للأثر والمقدّمة الوجوديّة مؤثّرة في وجود ذيها. وعليه، فلا يكون عدم الضدّ واجباً بالوجوب المقدّميّ حتّى يكون نفس الضدّ محرّماً.

وممّا ذكر يظهر أنّ عدّ عدم المانع من أجزاء العلّة مسامحة جدّاً، إذ العدم لا يؤثّر في شيء، بل معناه يؤول إلى أنّ مقتضى وجود المانع يزاحم تأثير مقتضى الوجود في الضدّ الآخر، مثل الرطوبة تزاحم تأثير مقتضى الإحراق وهو النار. وعليه، يكون التزاحم في الواقع بين المقتضيين كتزاحم الرطوبة مع تزاحم النار.

وما قرع سمعك من أنّ تأثير المقتضى يتوقّف على عدم المانع، ليس معناه أنّ عدم المانع مؤثّر، بل معناه أنّ مع وجود مقتضي وجود المانع وغلبته لا يؤثّر مقتضي الوجود في الضدّ الآخر، فعبّروا عن مزاحمة المقتضيات والتمانع بين الوجودات بأنّ عدم المانع من أجزاء العلّة، فالعدم لا يتّصف بالجزئيّة ولا يصير علّة ولا جزءها، كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال: إنّ التوقّف مطلقاً باطل فيها، لأنّ العدم ليس بشيءٍ بل باطل محض، فلا يمكن أن يكون دخيلاً في تحقّق شيءٍ أو متأثّراً من شيءٍ، فما لا شيئيّة له يسلب عنه بالسلب التحصيليّ جميع الأُمور الثبوتيّة، ولا شكّ في أنّ التوقّف من طرف الموقوف والموقوف عليه ثبوتيّ، وثبوته له

فرع ثبوت المثبت له، بل ثبوت كلّ شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوته، فما لا شيئيّة له لا تقدّم له ولا تأخّر ولا مقارنة، فكلّ الحيثيّات مسلوبة عنه سلباً تحصيليّاً، لا بمعنى سلب شيءٍ عن شيءٍ، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق بأنّه لا يخبر عنه لأجل التوسّل بالعناوين المتحصّلة في الذهن.

وما في بعض التعليقات من أنّ عدم الضدّ من مصحّحات قابليّة المحلّ لقبول الضدّ لعدم قابليّة الأبيض للسواد ولا الأسود للبياض وأنّ القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات وإن كان لا مطابق لها في الخارج لكنّها من الأُمور الانتزاعيّة وحيثيّات وشؤون لأُمور خارجيّة وثبوت شيءٍ لشيءٍ لا يقتضي أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت.

فيه ما لا يخفى، لأنّ قابليّة المحلّ من شؤونه في وجوده من غير دخالة عدم شيء فيها، فالجسم قابل للسواد كان موصوفاً بالبياض أو لا، ولا يتوقّف قابليّتة له على عدمه وعدم قبوله في حال اتّصافه به لأجل التمانع بين الوجودين لا لتوقّف القابليّة على عدم الضدّ، ضرورة أنّ العدم واللاشيء لا يمكن أن يكون مؤثّراً في تصحيح القابليّة بل لا يكون شأن الأُمور الخارجيّة ولا منتزعاً منها، فما اشتهر بينهم من أنّ للأعدام المضافة حظّاً من الوجود كلام مسامحيّ، لأنّ العدم لا يمكن أن يكون مضافاً ولا مضافاً إليه، والإضافة بينه وبين الوجود إنّما هي في ظرف الذهن بين عنوان العدم والوجود لا بين العدم حقيقة والوجود ـ إلى أن قال: ـ وما في كلام المحشّي المحقّق من التسوية بين القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات لم يقع في محلّه، كيف والقابليّات والاستعدادات بل والإضافات لها نحو وجود بخلاف أعدام الملكات فإنّ لملكاتها نحو تحقّق لا لحيثيّة الأعدام[1].

---

(١) مناهج الوصول: ٢/١٤ ـ ١٥.

ولقد أفاد وأجاد رحمه الله وحشره مع الأبرار، ومقتضى ما ذكر عدم صحّة توصيف العدم بالمقدّميّة كما لا يتّصف بالجزئيّة ونحوها. لا يقال: إنّ أعدام الملكات كعدم البصر ممّن له شأنيّة البصر لها منشأ الانتزاع الخارجيّ كالقابليّات والاستعدادات. لأنّا نقول: ليس في الخارج إلّا الوجود بناءً على أصالة الوجود، فلا منشأ لانتزاع العدم. نعم، قصور الوجود مع قابليّته لشيءٍ يكون منشأً لانتزاع أعدام الملكات، ولكن غير خفيّ أنّ القصور ليس عدميّاً.

ومنها ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ، وحاصله كما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ أنّه لا تقدّم ولا تأخّر بين الضدّين بما هما ضدّان، فنقيض أحدهما وهو العدم البديل للوجود أيضاً لا تقدّم له على وجود الآخر، وهذا معنى كونهما في مرتبة واحدة، انتهى.

وتوضيح ذلك كما في المحاضرات أنّ المنافرة والمعاندة بين الضدّين كما تقتضي استحالة اجتماعهما في التحقيق والوجود في زمن واحد كذلك تقتضي استحالة اجتماعهما في مرتبة واحدة، فإذا استحال اجتماعهما في مرتبة واحدة كان عدم أحدهما في تلك المرتبة ضروريّاً وإلّا فلابدّ أن يكون وجوده فيها كذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين عن الرتبة؛ مثلاً البياض والسواد متضادّان، وقضيّة مضادّة أحدهما مع الآخر ومعاندتهما استحالة اجتماعهما في الوجود في موضوع وفي آن واحد أو رتبة واحدة، فكما أنّ استحالة اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضرورة عدم أحدهما في ذلك الزمان كذلك استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة تستلزم ضرورة عدم واحد منهما في تلك الرتبة لاستحالة ارتفاع النقيضين عن المرتبة أيضاً، بأن لا يكون وجوده في تلك المرتبة ولا عدمه. وإذا استحال تحقّقهما في مرتبة فلا محالة يكون عدم أحدهما في تلك المرتبة واجباً مثلاً عدم البياض في مرتبة وجود السواد وكذلك عدم السواد في مرتبة وجود البياض ضروريّ، كيف ولو لم يكن عدم البياض في تلك المرتبة يلزم أحد

محذورين[(١)].

وعليه، فلا تقدّم لعدم أحدهما على وجود الآخر؛ فإذا لم يكن تقدّم لعدم البديل بالنسبة إلى وجود الضدّ الآخر فلا يكون عدم الضدّ من المقدّمات حتّى يندرج في وجوب المقدّمات وينتهي وجوب عدم الضدّ إلى النهي عن الضدّ.

أُورد عليه أوّلاً: بأنّ العدم البديل لا يقتضي أن يكون في رتبة الوجود، إذ المسلّم من الوحدات المعتبرة في التناقض هي الوحدات الثمانية وهذه ليست منها.

وعليه فنقيض كلّ شيء رفعه؛ فالبياض في مرتبة سواد الشيء نقيضه رفعه، وهو عدم البياض الذي في مرتبة سواد الشيء، على أن يكون قيد المرتبة قيداً للبياض الذي هو مسلوب لا للسلب وهو العدم، فلا وجه لتخصيص العدم بمرتبة وجود الضدّ الآخر.

وثانيا: أنّ كلّ ما هو متّحد مع المتقدّم في الرتبة أو المقارن فيها أو مع المتأخّر فيها لا يلزم أن يكون نقيضه أيضاً كذلك لأنّ صرف كون عدم الضدّ بديلاً لعين الضدّ لا يقتضي أن يكون في رتبته، بل يجوز أن يتقدّم عليه أو يتأخّر عنه. طبعاً بشهادة أنّ الشرط وجوده متقدّم بالطبع على وجود مشروطه، ولا تقدّم لعدمه على وجود الشروط بالطبع، وهكذا العلّة متقدّمة على وجود المعلول رتبةً، وما هو متّحد معها في الرتبة ـ أعني العدم البديل لها ـ لا يكون متقدّماً على وجود المعلول.

وأيضاً المعلول متأخّر عن العلّة رتبةً، وما هو متّحد معه وهو عدم البديل له لا يكون متأخّراً عن العلّة الموجودة، مع أنّ عدم المعلول يكون في مرتبة وجود المعلول، وهكذا يكون للمعلولين لعلّة واحدة المعيّة في المرتبة، ومع ذلك لا يكون لنقيض أحدهما المعيّة مع الآخر.

---

(١) المحاضرات: ٣/ ٢٠.

والسرّ في ذلك أنّ التقدّم والتأخّر بالرتبة والطبع لا يكونان جزافاً، بل يُحتاج إلى الملاك، وهو تارة يختصّ بوجود الشيء فلا يمكن الالتزام بهما في عدمه.

مثلاً تقدّم العلّة على المعلول بملاك أنّ العلّة ما منه الوجود، بخلاف عدم العلّة فإنّه لا أثر له حتّى يكون له تقدّم رتبيّ. وهكذا يكون تقدّم الشرط على المشروط بملاك توقّف وجود المشروط على وجود الشرط، وليس هذا الملاك في عدم الشرط. وقس على هذا بقيّة الموارد. وكما أنّ التقدّم أو التأخّر لا يكون إلّا بملاك يقتضيه فكذلك المعيّة لا تكون إلّا بملاك يقتضيها، ولعلّه هو تقارن صدور المعلولين من علّة تامّة من جهة اجتماع شرائط التماميّة والقابليّة، وليس هذا الملاك لنقيض أحدهما مع الآخر. هذا كلّه بالنسبة إلى المتّحد الرتبيّ.

وأمّا المتّحد الزمانيّ فكلّ ما هو متّحد مع التقدّم في الزمان كعدم البديل فهو متقدّم على المتأخّر لوجود الملاك فيه أيضاً، وهو كونه في الزمان المتقدّم، وكلّ ما هو متّحد مع المتأخّر في الزمان فهو متأخّر أيضاً بعين الملاك، وهو كونه في الزمان المتأخّر، لأنّ نقيض المتقدّم زماناً إذا فُرض قيامه مقامه فلابدّ أن يكون متقدّماً بالزمان، كما أنّ نقيض المتأخّر زماناً إذا فُرض قيامه مقامه فلابدّ أن يكون متأخّراً بالزمان.

وبالجملة، فلا ملازمة بين انتفاء التقدّم في وجود الضدّين وبين انتفائه في نقيضهما، بل هو تابع لوجود الملاك وعدمه.

وعليه فمع عدم الملازمة لا يثبت عدم التقدّم لنقيض أحد الضدّين بالنسبة إلى الآخر، فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل نقيض كلّ واحد من الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر. اللّهم إلّا إذا قلنا كما مرّ آنفاً، بأنّ العدم ليس فيه تقدّم ولا تأخّر ولا مقارنة ولا معيّة، لأنّ هذه الأُمور من خواصّ الوجود، ولا ملاك لهذه الأُمور في الأعدام، فلا وجه لجعل عدم كلّ واحد مقدّمة لضدّ الآخر.

ولكن ذهب المحقّق الإصفهانيّ ﷺ إلى أنّ ملاك التقدّم في عدم الضدّ موجود وهو التقدّم بالطبع، حيث قال: ملاك التقدّم بالعلّيّة أن لا يكون للمعلول وجوب الوجود إلّا وللعلّة وجوبه، وملاك التقدّم بالطبع أن لا يكون للمتأخّر وجود إلّا وللمتقدّم وجود، ولا عكس، فإنّه يمكن أن يكون للمتقدّم وجود وليس للمتأخّر وجود، كالواحد والكثير، فإنّه لا يمكن أن يكون للكثير وجود إلّا والواحد موجود، ويمكن أن يكون الواحد موجوداً والكثير غير موجود، فما فيه التقدّم هنا هو الوجود وفي التقدّم بالعلّيّة وجوب الوجود.

ومنشأ التقدّم الطبعيّ تارة يكون المتقدّم من علل قوام المتأخّر كالجزء والكلّ والواحد والاثنين فيسري إلى الوجود، فيكون التقدّم في مرتبة التقدّم الماهويّ تقدّماً بالماهيّة والتجوهر، وفي مرتبة الوجود تقدّماً بالطبع، وأخرى كون المتقدّم مؤثّراً فيتقوّم بوجوده الأثر كالمقتضي بالإضافة إلى المقتضي، وثالثه كون المتقدّم مصحّحاً لفاعليّة الفاعل أو متمّماً لقابليّة القابل كالشروط الوجوديّة والعدميّة، فكما أنّ الوضع والمحاذات مصحّح لفاعليّة النار في الإحراق مثلاً كذلك خلوّ المحلّ عن الرطوبة متمّم لقابليّة المحلّ للاحتراق. وهكذا الأمر في السواد والبياض، فإنّ خلوّ الموضوع عن السواد متمّم لقابليّة الموضوع لعروض البياض، لعدم قابليّة الجسم الأبيض للسواد والأسود للبياض ـ إلى أن قال ـ: واتّضح ممّا ذكرنا في تحديد ملاك التقدّم بالطبع أنّ الصلاة والإزالة لهما التقدّم والتأخّر بالطبع، فإنّه لا وجود للإزالة مثلاً وإلّا فالصلاة غير موجودة، وكذا الصلاة بالإضافة إلى ترك الإزالة ـ إلى أن قال ـ: وأمّا ما يقال من أنّ العدم لا ذات له، فكيف يعقل أن يكون شرطاً؟! لأنّ ثبوت شيء لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، فمدفوع بأنّ القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات كلّها لا مطابق لها في الخارج بل شؤون وحيثيّات انتزاعيّة لأمور موجودة؛ فعدم البياض في الموضوع الذي هو من أعدام الملكات كقابليّة الموضوع من الحيثيّات

الانتزاعيّة منه. فكون الموضوع بحيث لابياض له هو بحيث يكون قابلاً لعروض السواد. فمتمّم القابليّة كنفس القابليّة حيثيّة انتزاعيّة، وثبوت شيءٍ لشيءٍ لا يقتضي أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت(١).

وفيه ما تقدّم من سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّ قابليّة المحلّ من شؤونه في وجوده ولا دخالة للعدم فيها، فالجسم قابل للسواد كان موصوفاً بالبياض أوّلاً، ولا يتوقّف قابليّته له على عدمه وعدم قبوله للسواد في حال اتّصافه بالبياض لأجل التمانع بين الوجودين، لا لتوقّف القابليّة على عدم الضدّ. ضرورة أنّ العدم واللّاشيء لا يمكن أن يكون مؤثّراً في تصحيح القابليّة، بل لا يكون شأن الأمور الخارجيّة ولا منتزعاً منها. إلخ، فراجع.

فتحصّل أنّ عدم النقيض أو الضدّ في عين عدم اختصاصه بمرتبة النقيض أو الضدّ لا تقدّم له من أنواع التقدّم، فلا وجه لتعلّق الوجوب المقدّميّ إليه بعد عدم اتّصافه بالتقدّم والمقدّميّة.

ومنها ما أفاده في الكفاية أيضاً من استحالة كون عدم أحد الضدّين مقدّمة وجوديّة للضدّ الآخر للزوم الدور، إذ التمانع بينهما لو كان موجباً لتوقّف وجود كلّ منهما على عدم الآخر، من باب توقّف المعلول على عدم مانعه، لاقتضى ذلك توقّف عدم كلّ منهما على وجود الضدّ الآخر، من باب توقّف عدم الشيء على وجود مانعه، فيلزم حينئذٍ توقّف وجود كلّ منهما على عدم الآخر وتوقّف عدم كلّ منهما على وجود الآخر، وهو دور محال.

وأُجيب عنه بأنّ توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر فعليّ، لأنّ الشيء ما لم يوجب لم يوجد، فوجود أحد الضدّين حاك عن اجتماع مقتضيه مع الشرائط

(١) نهاية الدراية: ٢/٥ ـ ٣.

وعدم المانع، وأمّا توقّف عدم الضدّ على وجود الآخر فهو شأنيّ لا فعليّ، فلا دور مع وجود التوقّف الفعليّ من طرف دون طرف آخر.

والوجه في عدم توقّف عدم الضدّ على وجود الآخر فعلاً أنّ عدمه يستند إلى عدم المقتضى له، لا إلى وجود المانع في طرف تحقّق المقتضي مع بقيّة الشرائط ليكون توقّفه عليه فعليّاً، بل يستحيل تحقّق المقتضي له أصلاً لأجل أن يكون وقوع أحد الضدّين في الخارج وعدم وقوع الآخر فيه منتهياً إلى تعلّق الإرادة الأزليّة بالأوّل وعدم تعلّقها بالثاني فلا مقتضي للثاني، إذ المفروض أنّ الحكمين المتضادّين ينتهيان إليه تعالى.

وعليه فيكون وجود أحدهما مراداً له تعالى، والآخر ـ وهو عدم الضدّ ـ مستند إلى عدم إرادته تعالى لا إلى وجود المانع، وفرض انتهاء الإرادة إلى شخصين وكون كلّ منهما مريداً بحيث يكون عدم أحد الضدّين مستنداً إلى وجود المانع لا إلى عدم المقتضي غير سديد، من جهة أنّ الأحكام لا تكون منتهية إلى الشخصين، بل منتهية إلى الله تعالى. هذا مضافاً إلى أنّ عدم أحد الضدّين في فرض تعدّد المريد مستند إلى قصور المقتضي ومغلوبيّته لا إلى وجود الضدّ الآخر مع تماميّة المقتضي، وذلك لأنّ الإرادة الضعيفة مع مزاحمتها بالإرادة القويّة لا تكون مؤثّرة في وجود المراد، ومع عدم تأثيرها في وجوده لا مقتضي له، ومع عدم المقتضي المؤثّر يكون عدم الضدّ مستنداً إلى عدم المقتضي لا إلى المانع مع تماميّة المقتضي، فلا يلزم الدور. نعم لو تمّ المقتضي من جميع الجهات كان عدم الضدّ مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر.

أجاب صاحب الكفاية عن هذا بأنّه وإن كان صحيحاً من جهة ارتفاع الدور به لعدم التوقّف الفعليّ من طرفين، ولكن لا يرفع ملاك الدور وهو تقدّم الشيء على نفسه، إذ مقتضى توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر هو تقدّم عدم الضدّ على وجود الضدّ من جهة المرتبة، لكون عدم الضدّ من أجزاء علّة وجوده، والمفروض أنّ

علّة الشيء متقدّمة عليه رتبة وإن كانت مقارنة له زماناً، فلو كان عدم الضدّ متوقّفاً شأناً مع هذه الخصوصيّة على وجود الضدّ الآخر المتوقّف عليه كان مقتضاه هو تأخّر عدم الضدّ عن وجود الضدّ الآخر المتوقّف عليه، وتقدّم وجود الضدّ الآخر عليه لكونه في مرتبة العلّيّة بالنسبة إلى عدم الضدّ الآخر ولو شأناً. ولازم ذلك أنّ وجود الضدّ متقدّم على عدم الضدّ الآخر المتقدّم على وجود الضدّ، ويرجع ذلك إلى كون وجود الضدّ هو المتقدّم على المتقدّم على نفسه بواسطة، وليس هو إلّا تقدّم الشيء على نفسه بواسطة، وهو محال.

فتحصّل أنّ توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر لا يمكن لاستلزام التوقّف للمحال وهو الدور أو تقدّم الشيء على النفس.

أورد عليه سيّدنا المحقّق الداماد‌ﷺ بأنّ العدم لا يكون مشوباً بالوجود حتّى يحتاج إلى علّة ويكون صادراً عن شيءٍ أو يكون مؤثّراً في شيءٍ. وعليه فلا وجه لاستناد شيء إليه، كما لا وجه لاستناده إلى وجود المانع. وما اشتهر من أنّ عدم المعلول ناشٍ من عدم العلّة مسامحة، لأنّ العدم ليس شيئاً حتّى يحتاج إلى نشوئه عن علّة. ولعلّ مرادهم من هذه العبارة هو بيان الملازمة بين عدم العلّة وعدم المعلول، وإنّما عبّروا بذلك من باب ضيق الخناق. وكيف كان، فمع ما عرفت لا معنى لتوقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر، كما لا وجه لتوقّف عدم الضدّ الآخر على وجود المانع حتّى يلزم الدور أو ملاك الدور من التوالي الفاسدة لتوقّف الضدّ على عدم الضدّ الآخر؛ فالأولى في الردّ على القول بمقدّميّة عدم الضدّ لضدّ الآخر هو الاكتفاء بما ذكرنا سابقاً من أنّ عدم المانع أمر عدميّ لا حظّ له من الوجود حتّى به يؤثّر، فلا يمكن أن يكون من المقدّمات الوجوديّة فدعوى وجوبه بالوجوب المقدّميّ مكابرة.

وممّا ذكر يظهر أنّه لا فرق في ذلك بين الضدّ الموجود والمعدوم، لأنّ عدم الضدّ في كلا الفرضين لا يشوب بالوجود ولا يترتّب عليه ما يترتّب على الوجود من

التقدّم والتأخّر والعلّيّة والمعلوليّة ونحوها، فوجود الضدّ ناشٍ من تماميّة المقتضي وشرائطه وعدم الضدّ ملازم مع عدم تماميّة مقتضيه أو شرائطه، فلا تغفل.

حكي عن بعض الأعلام أنّه فصّل بين الضدّ الموجود وبين الضدّ المعدوم بدعوى أنّ المحلّ إمّا أن يكون خالياً عن كلّ من الضدّين وإمّا أن يكون مشغولاً بأحدهما دون الآخر؛ فعلى الأوّل فالمحلّ قابل لكلّ منهما بما هو، مع قطع النظر عن الآخر، وقابليّة المحلّ لذلك فعليّة، فلا تتوقّف على شيء، فعندئذٍ إذا وجد المقتضي لأحدهما فلا محالة يكون موجوداً من دون توقّفه على عدم وجود الآخر.

وعلى الثاني فالمحلّ مشغول بالضدّ لا يقبل ضدّ الآخر في عرضه، بداهةً أنّ المحلّ غير قابل بالذات لعروض كلا الضدّين معا. نعم يقبل الضدّ الآخر بدلاً عنه. وعليه، فلا محالة يتوقّف وجود الضدّ الآخر على ارتفاع الضدّ الموجود.

أجاب عنه في المحاضرات بأنّ مردّ هذا التفصيل إلى أنّ الأشياء محتاجة إلى العلّة والسبب في حدوثها لا في بقائها، فهي في بقائها مستغنية، وهو واضح البطلان.

بيان ذلك: أنّ الحادث إذا كان في بقائه غير محتاج إلى المؤثّر كان وجود الحادث المستغني عن العلّة مانعاً عن حدوث ضدّه، فلا محالة يتوقّف حدوث ضدّه على ارتفاعه، وأمّا إذا كان الحادث محتاجاً في بقائه إلى المؤثّر فإن لم يكن لضدّه مقتضٍ فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه، وإن كان له مقتضٍ ولم يكن شرطه متحقّقاً فعدمه يستند إلى عدم شرطه، وإن كان شرطه أيضاً موجوداً ومع ذلك كان معدوماً فهو مستند إلى وجود مقتضي البقاء المانع من تأثير مقتضي ضدّه. إذن لا فرق بين الضدّ الموجود وغير الموجود في أنّ وجود الشيء لا يتوقّف على عدم ضدّه، بل يتوقّف على عدم مقتضي ضدّه إذا كان مقتضي الشيء وشرطه موجوداً في الخارج[1].

---

(١) المحاضرات: ٣/٣٠.

وفيه أوّلاً: أنّ نسبة ذلك إلى بعض الأعلام مع كونه من المحقّقين لا يناسب شأنه.

وثانياً: أنّ التوقّف على عدم مقتضي ضدّه مع أنّه أمر عدميّ لا وجه له كما عرفت، فإنّ العدم لا شيئيّة له حتّى يتوقّف وجود الشيء على العدم، بل وجود الضدّ في الفرض المذكور متوقّف على غلبة مقتضيه، فلاك الوجود هو غلبة المقتضي، فكلّ ضدّ غلب مقتضيه على مقتضي ضدّ الآخر فهو يوجب وجود معلوله وهو الضدّ، فكلّ ضدّ لم يوجد لم يكن مقتضيه غالباً ويكون عدمه من جهة عدم مقتضيه، ويكون وجوده متوقّفاً على غلبة مقتضيه لا على أمر عدميّ والمقتضي المغلوب ليس بمقتضٍ تامّ بالفعل، ولو كان مع قطع النظر عن الطرف الآخر تامّاً، والأشياء محتاجة في بقاء الوجود إلى بقاء المقتضي، فوجود الضدّ من ناحية تماميّة مقتضيه وعدم وجود ضدّه من ناحية عدم المقتضي وقصوره.

فالجواب عنه هو ما أشرنا إليه من أنّ عدم الضدّ لا شيئيّة له حتّى يكون متوقّفاً عليه، ولا فرق في ذلك بين الضدّ الموجود والضدّ المعدوم.

وهكذا أجاب عنه صاحب الكفاية بما اختاره من عدم سبقة عدم الضدّ على الضدّ الآخر من دون فرق بين الضدّ الموجود والمعدوم.

وأمّا المقدّمة الثانية: وهي دعوى الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمات، ففيها أنّ المختار هي اختصاص الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة والمقدّمات الموصلة. وعليه فترك الضدّ الواصل يكون واجباً دون غير الواصل، فمن لم يرد الإزالة وأراد الصلاة فترك الضدّ على تقدير عدم الإيصال لا يكون واجباً ليكون فعله محرّماً.

ولذلك صحّح في الفصول الصلاة عند ترك الإزالة من هذا الطريق، كما نسب إليه في الوقاية حيث قال: وتخلّص (عن بطلان العبادة) من جهة تعلّق النهي في الفصول بما شيّده من تخصيصه المقدّمة الواجبة بالموصلة إذ ترك الضدّ حينئذٍ (أي

حين الإتيان بالصلاة وترك الإزالة) لا يكون واجباً على تقدير عدم الإيصال ليكون فعله محرّماً(١).

وأمّا المقدّمة الثالثة فسيأتي حكمها بعد ذكر الوجه الثاني إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: استلزام الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ، وهو أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر، والمتلازمان لا يمكن اختلافهما في الحكم بأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً. وعليه، فإذا كان أحد الضدّين واجباً فلا محالة يكون ترك الآخر أيضاً واجباً، وإلّا لكان المتلازمان مختلفين في الحكم، وهو مستلزم للخلف أو المحال؛ فإذا كان ترك الآخر واجباً ففعل الآخر يكون محرّماً وهو المطلوب من استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه.

وهذا الوجه أيضاً مركّب من ثلاث مقدّمات:

الأولى: دعوى التلازم بين وجود كلّ ضدّ وعدم الضدّ الآخر.

الثانية: دعوى لزوم أن يكون المتلازمان محكومين بحكم واحد.

الثالثة: دعوى أنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضدّه.

يستدلّ للأولى على ما في مناهج الوصول بأنّ الضدّ لايصدق مع ضدّه لبطلان اجتماعهما، فإذا لم يصدق هو فلابدّ من صدق نقيضه لبطلان ارتفاع النقيضين، ولمّا لم يمكن الصدق الذاتيّ بين الوجود والعدم فلابدّ وأن يكون عرضيّاً بنحو التلازم في الصدق، وهو المطلوب(٢).

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد بأنّ نقيض صدق إحدى العينين على الأخرى عدم صدقها عليها على نعت السلب التحصيليّ لا الإيجاب العدوليّ وإلّا لزم ارتفاع

---

(١) الوقاية:/٢٩٩.

(٢) مناهج الوصول: ١٧/٢.

النقيضين، ضرورة كذب الإيجاب العدوليّ أيضاً للزوم كون العدم صادقاً على الوجود ومتلازماً معه فيه.

هذا مع أنه لا شيئيّة له (أي العدم) حتّى يكون ملازماً لشيء، مضافاً إلى أنّ التلازم في الوجود يقتضي عروض الوجود للمتلازمين فيلزم اجتماع النقيضين؛ فالغلط ناشئ من عدم اعتبار الحيثيّات وتقديم الحمل على السلب وعدم التفريق بين السوالب المحصّلة والموجبات المعدولة، وكم له من نظير[1].

والظاهر أنّ مقصود المستدلّ هو دعوى الملازمة بين وجود شيءٍ وعدم ضدّه، وهو أمر لا سترة فيه، إذ وجود الإزالة ملازم لعدم ضدّها وهو الصلاة.

والظاهر الملازمة بينهما كما ترى. نعم، لا يكون عدم الضدّ شيئاً في الخارج وإنّما هو أمر ذهنيّ ينتزع من عدم مقتضيه كانتزاع عدم المعلول من عدم علّته، وهو يرجع إلى الملازمة بين عدم المقتضي وعدم معلوله كالملازمة بين عدم العلّة وعدم معلولها؛ فكما أنّ دعوى الملازمة بين الأعدام لا تحتاج إلى وجودها كذلك دعوى الملازمة بين وجود الضدّ وعدم الضدّ الآخر لا تحتاج إلى وجودهما، بل يكفي وجود الضدّ الموجود للملازمة بينه وبين عدم الضدّ الآخر.

ولم يدعِ المستدلّ التلازم في الوجود، بل ادّعى التلازم بين وجود الضدّ وعدم ضدّه.

والتعبير بصدق النقيض مع عدم صدق وجود الضدّ عند وجود الضدّ الآخر لا يهدف صدق العدم على الخارج أو على الوجود الخارجيّ، بل هدفه ومقصوده هو ما ذكرناه من الملازمة بين وجود شيء وعدم ضدّه بعدم مقتضيه، ولا يلزم من ذلك صدق العدم على الخارج ولا صدقه على الوجود الخارجيّ حتّى يستلزم

---

(١) مناهج الوصول: ٢/١٧ ـ ١٨.

المحاذير المذكورة.

فتحصّل أنّه لا إشكال في المقدّمة الأُولى من دعوى الملازمة بين وجود شيءٍ وعدم ضدّه بالمعنى الذي قلناه، ولا فرق في صحّة هذه الدعوى بين أن يكون الضدّان كالحركة والسكون ممّا لا ثالث لهما، وبين أن يكونا كالسواد والبياض أو القيام والجلوس ممّا لهما الثالث؛ إذ الملازمة في كلّ واحد منهما بين وجود الضدّ وعدمه متحقّقة، وإنّما الاختلاف بينهما في كون الاستلزام في الأوّل من الطرفين، إذ وجود كلّ منهما يستلزم الآخر كما يكون عدم كلّ واحد يستلزم وجود الآخر دون الثاني، فإنّ وجود كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر دون العكس، إذ يمكن انتفاؤهما معاً؛ فاستلزام وجود الضدّ لعدم ضدّه أمر يشترك فيه جميع الأضداد، بخلاف استلزام عدم الشيء لوجود ضدّه فإنّه مخصوص بالضدّين اللذين لا ثالث لهما، ولا ضير فيه بعد كون ملاك الملازمة هو ملازمة وجود كلّ ضدّ لعدم ضدّه الآخر.

يستدلّ للمقدّمة الثانية بأنّ حكم المتلازمين لزم أن يكون متوافقين وإلّا يلزم أن يكون محكوماً بحكم آخر لعدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم، وحيث إنّ ما عدا الوجوب مشترك في جواز الترك، فإذا لم يكن محكوماً بالوجوب لجاز تركه، ومع جواز ترك اللازم لزم إمّا خروج الواجب عن وجوبه وهو خلف، أو التكليف بما لا يطاق، وكلاهما باطل.

وفيه: أوّلاً: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد‌ من أنّ العدم ليس من الوقائع فإنّه بطلان محض لا يمكن أن يكون بما هو محكوماً بحكم. وما ترى من نسبة الحكم إلى بعض الأعدام لابدّ من إرجاعه إلى مقابلاته كوجوب تروك الإحرام وتروك المفطرات[1].

---

(١) مناهج الوصول: ١٨/٢.

فالتروك في الإحرام ترجع إلى الكفّ، كما أنّ التروك في الصوم ترجع إلى الإمساك.

وثانياً: كما أفاد صاحب الكفاية أنّ غايته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم الآخر به، لا أن يكون محكوماً بحكمه[١].

فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين في الحكم كذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام، فالالتزام بالتوافق في الحكم يحتاج إلى دليل.

وثالثاً: كما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد وغيره (قدّس الله أرواحهم) أنّ ترك الصلاة فيما إذا تزاحم الإزالة مع الصلاة فاقد للمصلحة، ومعه فكيف يمكن أن يسري الإرادة عن الإزالة إلى ترك الصلاة مع أنّه لا ملاك فيه، وموافقة أحد المتلازمين للغرض لا تستلزم موافقة الآخر للغرض، بل هو ملازم لما يوافق الغرض. ولذلك ربما يقال إنّ الوجدان شاهد على أنّ الاشتياق إلى شيء لا يقتضي الاشتياق إلى لوازم وجوده من احتياجه إلى زمان ومكان. وبهذه الجهة أيضاً نقول بأنّ الأمر بالطبيعة لا يقتضي سراية الاشتياق إلى الخصوصيّة، بل ربما تكون الخصوصيّة مبغوضة لديه، مع أنّهما حيثيّتان متلازمتان بل ومتّحدتان وجوداً[٢].

ولا أثر لجعل الإباحة في المتلازم عند فقده للملاك، لأنّ المفروض هو الإتيان به مع الآخر، سواء جُعل له الإباحة أم لم تُجعل، وما يقرع سمعك من أنّ لكلّ واقعة حكم إنّما هو فيما إذا ترتّب عليه الأثر. وعليه فيجوز خلوّ الواقعة عن الحكم في مثله.

ولعلّه إليه يؤول ما في مناهج الأُصول أيضاً، حيث قال: لم يقم دليل على عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ الواقعة لو لم يكن لها اقتضاء

---

(١) ٢١٠/١.

(٢) مقالات الأصول: ١١٨/١.

أصلاً ولم يكن لجعل الإباحة أيضاً مصلحة. فلابدّ وأن لا تكون محكومة بحكم، والإباحة العقليّة غير الشرعيّة المدّعاة، ومع خلوّها عن الجواز الشرعيّ لا يلزم المحذور المتقدّم[١].

هذا مضافاً إلى ما في الكفاية من أنّ عدم خلوّ الواقعة عن الحكم فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعيّ لا الفعليّ[٢].

ويستدلّ للمقدّمة الثالثة بأنّ نفس تصوّر الوجوب والإلزام يكفي في تصوّر الحرمة والنهي عن الضدّ الخاصّ على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ. وعليه، فنفس تصوّر وجوب ترك الصلاة لكونه مقدّمة للإزالة أو متلازماً لها كافٍ في تصوّر النهي عن الصلاة وحرمتها من دون حاجة إلى أمر زائد، وإن أبَيْتَ عن ذلك، فلا أقلّ من أن يكون كذلك بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ.

أُورد عليه بأنّ غايته هو الانتقال التصوّري، وهو مضافاً إلى ممنوعيّة لجواز الغفلة عنه أنّه لا يفيد لأنّه صرف انتقال تصوّريّ، فلا دليل على أنّ المولى أراده واعتبره حراماً حتّى يكون نهياً شرعيّاً، ومجرّد الانتقال من شيءٍ إلى شيءٍ لا يستلزم اعتبار الشارع حرمة ضدّه.

وإذا عرفت ذلك في اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، فالأمر في اللزوم البيّن بالمعنى الأعّم أوضح.

وإن أُريد من دعوى أنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضدّه اللزوم الواقعيّ بأن يدّعي أنّ المولى إذا أمر بشيءٍ فلازمه أن ينهى عن نقيضه، ففيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد‌ؒ أنّه واضح الفساد، ضرورة أنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر.

---

(١) مناهج الوصول: ١٨/٢.

(٢) الكفاية: ٢١٠/١.

انتهى. ومع عدم صدور النهي عنه كيف يسند صدور النهي إليه تعالى، فالأمر بترك الضدّ لا يرجع إلى النهي عن نفس الضدّ، كما قلنا بأنّ الوجوب لا ينحلّ إلى حكمين أحدهما يتعلّق بالعمل والآخر بالترك حتّى يكون تارك الواجب مستحقّاً للعقابين من جهة ترك الواجب وارتكابه للحرام.

نعم، يمكن أن يقال: إنّه إذا تعلّقت إرادة تشريعيّة بترك الضدّ الخاصّ عند إرادة الضدّ الآخر، فمع الالتفات إلى فعل الضدّ الخاصّ تتعلّق كراهة تشريعيّة به، وليست تلك إلّا حرمة الضدّ، فإرادة ترك الصلاة تشريعاً تستلزم كراهة نفس الصلاة تشريعاً.

وفيه أنّه لا معنى لتعلّق الكراهة بنقيض ما تعلّق به الإرادة لعدم وجود مبادىء الكراهة، فإنّ غاية الكراهة المذكورة هي ترك هذا النقيض، والمفروض أنّ تركه متعلّق للإرادة التشريعيّة؛ ففي مثل الإزالة والصلاة إذا فرض أنّ الأمر بالإزالة ملازم للأمر بترك الصلاة، فالكراهة الشرعيّة بالنسبة إلى الصلاة لا تفيد، لأنّ الغرض من الكراهة هو ترك الصلاة، والمفروض أنّه متعلّق الإرادة التشريعيّة، فتعلّق الكراهة بالصلاة مع كون تركها مورداً للإرادة التشريعيّة لغو.

هذا مضافاً إلى أنّ الصلاة ليست مشتملة على المفسدة حتّى يصحّ تعلّق الكراهة بها. وكيف كان؛ فحيث لا فرق بين الأمر بترك الصلاة وبين حرمة الصلاة، فلا يستلزم الأمر بترك الصلاة لحرمة الصلاة، فلا يتمّ دعوى استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه.

فتحصّل أنّ الأمر بأحد الضدّين لا يستلزم الأمر بترك الضدّ الآخر، كما أنّ الأمر بترك الضدّ الآخر لو فُرض لا يستلزم النهي عن نفس الضدّ الآخر، لعدم تماميّة المقدّمات في الدليل الأوّل والثاني.

قال في المقالات: فلا موجب لاقتضاء الأمر بأحدهما النهي عن الآخر؛ إذ قد عرفت بأنّ ما هو مقتضى له من المقدّميّة فصغراه ممنوعة، وما هو موجود من صغرى

الملازمة فكبرى اقتضائه ممنوعة(١).

وأمّا ما في حاشية الدرر من المحقّق اليزدي‏ من أنّا إذا راجعنا وجداننا نجد من أنفسنا أنّه إذا أردنا فعلاً نترك أضداده بإرادة منّا واختيار بحيث يصحّ المؤاخذة على ذلك الترك ولو لم يكن مسبوقاً بالإرادة والاختيار لما صحّ. وبالجملة نجد الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة ترك أضداده الخاصّة، كما نجد الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدّماته؛ ألا ترى أنّك لو أردت الخلوة مع أحد وكان عندك شخص آخر فإنّك تتوسّل إلى قيامه من المجلس بأيّ وسيلة أمكنت. وعلى هذا نقول إن كان حال إرادة الآمر حال إرادة الفاعل بعينها لزم القول بهذه الملازمة، ولكن عرفت منع الغاية المذكورة(٢).

ففيه أنّ إرادة الضدّ علّة لوجوده ومع وجود العلّة التامّة لوجود الضدّ لا مجال لوجود الضدّ الآخر، بل هو عدم بعدم وجود علّته، ولا حاجة إلى إرادة الترك. وأمّا المثال المذكور فهو ليس من باب إرادة الترك، بل هو من باب إزالة إرادة وجود ضدّ لإرادة شيءٍ آخر مضادّ له، فلا تغفل.

تبصرة: ولا يخفى عليك أنّ سيّدنا الإمام المجاهد‏ أفاد في المقام نكتة وهي بتوضيح منّي أنّه بناءً على وجوب المقدّمات الموصلة لا يتمّ الدليل الأوّل بثلاث مقدّمات بل يحتاج إلى المقدّمة الرابعة وهي لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، فإنّ نقيض الترك الموصل هو ترك هذا الترك المقيّد، فإذا وجب الترك الموصل يحرم تركه بمقتضى المقدّمة الثالثة وهي استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، ولكن هذه الحرمة متعلّقة بترك الترك الموصل، ولا يفيد حرمة الفعل وإن كان بترك الترك

---

(١) المقالات: ١/١١٩.

(٢) الدرر: ١٣٣.

ملازماً لوجود الفعل إلّا مع ضميمة مقدّمة أُخرى، وهي لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد. وإلّا فمجرّد كون ترك الترك المقيّد محكوم بالحرمة لا يوجب حرمة ملازمه وهو وجود الفعل، فإذا كان كذلك فالدليل الأوّل لا يتمّ إلّا بضمّ الدليل الثاني ببعض مقدّماته إليه، وهو موجب لسقوط أحدهما، فلا يكون في الباب دليلان مستقلّان[١].

يمكن أن يقال: إنّ ما أفاده ناشئ من توهّم الاثنينيّة والمغايرة بين ترك الترك المقيّد ووجود الفعل، مع أنّهما متّحدان مصداقاً وإن اختلفا مفهوماً، والقول بأنّ ترك الترك حيثيّة عدميّة والفعل والوجود حيثيّة إثباتيّة فلا يصحّ حملها على واحد، غير سديد، بعد كون ترك الترك يوجب حيثيّة الإثبات، لأنّ نفي النفي إثبات. وعليه، فمع تسليم إفادة المقدّمات الثلاثة في الدليل الأوّل لحرمة ترك الترك الموصل، لا حاجة في تعلّق الحرمة بوجود الفعل إلى مقدّمة أُخرى من مقدّمات الدليل الثاني حتّى يلزم سقوط الدليل الأوّل، ويرجع الأمر إلى دليل واحد وهو الدليل الثاني.

هذا مضافاً إلى أنّ احتياج الدليل الأوّل إلى مقدّمة من مقدّمات الدليل الآخر لا يوجب سقوط الدليل الأوّل برأسه. وكيف كان، فالدليلان مستقلّان ولا يرجع أحدهما إلى الآخر، وإن عرفت عدم تماميّتها في إفادة المراد فتحصّل أنّ الأمر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضدّه الخاصّ.

المقام الثاني: في الضدّ العامّ:

ربّما يقال إنّ الأمر بالضدّ كالإزالة عين النهي عن الضدّ العامّ أو مشتمل عليه أو مستلزم له، والضدّ العامّ هو الترك، ومقتضى كون الترك منهيّاً عنه هو سراية النهي

(١) مناهج الوصول: ١ ٢٠ ـ ١٩.

إلى محقّقاته من أضداد الإزالة؛ فإذا كان ترك الإزالة منهيّاً عنه كانت الصلاة أيضاً منهيّاً عنها لأنّها من محققات ترك الإزالة، والنهي في الصلاة بضميمة أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد ينتج فساد الصلاة.

وهذا الاستدلال يتوقّف على مقدّمات:

الأُولى: كون الأمر بالشيء عين النهي عن الضدّ العامّ أو مشتمل عليه أو مستلزم به.

والثانية: أنّ الأضداد الخاصّة من محقّقات الترك الذي هو ضدّ العامّ.

والثالثة: سراية النهي من الترك إلى الأضداد الوجوديّة. وهذه المقدّمات كلّها ممنوعة.

أمّا الأُولى، فلمّا أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد؈ من أنّ طلب الفعل والنهي عن الترك بناءً على أنّ النهي هو طلب الترك يرجعان إلى أمر واحد، لأنّ النهي حينئذ بمعنى طلب الترك، وهو يرجع إلى طلب ترك الترك، وهو عين طلب الفعل. وعليه، فلا ثمرة في دعوى عينيّتهما، إذ لا تنتهي إلى الطلبين. هذا مضافاً إلى أنّ مصلحة ترك الترك ليست مصلحة على حدة غير مصلحة الفعل، فلا ملاك لتعدّد الخطاب. وعليه، فلا وجه لتعدّد الخطاب لا ثبوتاً ولا إثباتاً، بل هذا النهي لم يكن نهياً حقيقيّاً ناشئاً عن مفسدة ملزمة في متعلّقه، بل هو في الواقع أمر، وإنّما أُبرز بصورة النهي في الخارج، من دون فرق بين أن يكون النهي عن الضدّ العامّ عين الأمر بالشيء أو جزءاً منه أو لازماً له.

ولذلك قال في المحاضرات: إنّ القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه في قوّة القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي الأمر بذلك الشيء، وهو قول لا معنى له

أصلاً[١].

هذا بناءً على أنّ النهي هو طلب الترك، وأمّا إذا كان النهي هو الزجر عن ترك الإزالة والأمر هو البعث نحو الإزالة فلا إشكال في عدم اتّحاد الزجر عن ترك الإزالة مع الأمر بالإزالة، لمغايرة البعث والزجر وتعدّد متعلّقهما، فدعوى العينيّة ممنوعة لاستحالة اتّحاد المتغايرين.

وهكذا لا مجال لدعوى الجزئيّة لأنّ البعث لا يكون عين الزجر ولا جزأه، والقول بأنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل مع المنع من الترك غير سديد بعد ما عرفت من بساطة الوجوب، وأنّه أمر ينتزعه العقلاء من تعلّق أمر المولى بشيء من دون ترخيص لتركه.

هذا كلّه بناءً على عينيّة النهي عن الضدّ العامّ أو جزئيّته، وأمّا إذا أُريد اللزوم الواقعيّ بين الأمر بالضدّ والنهي عن تركه ففيه منع، لأنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر، ولا يرجع الأمر بالشيء إلى بعث نحو الفعل وزجر عن الترك، لأنّ الزجر يحتاج إلى ملاك، والمفروض أنّ الملاك في الفعل وليس في جانب الترك ملاك، إذ ترك الواجب ترك ما فيه المصلحة الملزمة لا أنّ نفس الترك شيء فيه المفسدة.

فيجوز التفكيك بين الأمر والنهي في الاعتبار، لأنّ كلّ واحد منهما محتاج إلى اعتبار مستقلّ ولا ملازمة بين الاعتبارين بعد عدم عليّة أحدهما للآخر أو عدم معلوليّتهما لعلّة واحدة، فدعوى التلازم مجازفة.

وإن أُريد من الملازمة بين الأمر والنهي الملازمة بين الإرادة والكراهة، ففيه:

أوّلاً: أنّها ممنوعة لإمكان غفلة طالب شيءٍ عن تركه حتّى يكرهه.

وثانياً: أنّ مع الالتفات إلى الترك وخلوّه عن المفسدة لا يتعلّق الكراهة إلى

(١) المحاضرات: ٤٦/٣.

نفس الترك، بل هو مريد الفعل لما فيه من المصلحة الملزمة، وكراهة الترك لو كانت من باب المسامحة. وممّا ذُكر يظهر ما في منتهى الأُصول حيث قال: لو التفت إلى الترك فعلاً وحصلت له الكراهة الفعليّة بالنسبة إليه، فلا شكّ في أنّه يكون منشأً لاعتبار الحرمة(١).

وذلك لأنّ مع خلوّ الترك عن المفسدة الملزمة كيف تنقدح الكراهة بالنسبة إلى نفس الترك حتّى يكون منشأً لاعتبار الحرمة.

وأمّا المقدّمة الثانية: فهي ممنوعة لأنّ ترك الإزالة وإن لم ينفكّ عن الأضداد ولكنّه مقارن مع الأضداد الوجودية الخاصّة وليس متّحداً معها لأنّ الوجود حيثيّة إثباتيّة ولا يتّحد معها حيثيّة العدم، ولا يكون الأضداد الخاصّة من محقّقات الترك، بل الترك لازم لترك مقتضيه وهي إرادة الإزالة، كما أنّ عدم المعلول لازم لعدم علّته، فدعوى كون الأضداد الخاصّة من محقّقات الترك كما ترى.

وأمّا المقدّمة الثالثة: فهي أيضاً ممنوعة لعدم دليل على سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر، وقد عرفت أنّ الضدّ العامّ وهو الترك ملازم مع وجود الأضداد الخاصّة.

وأمّا النتيجة ففيها ما سيأتي إن شاء الله تعالى من أنّ النهي الغيريّ لا يدلّ على مبغوضيّة المتعلّق لأنّه لم يكن إلّا للإلزام بإتيان غيره، وأمّا ما يقال من أنّ إتيان المنهيّ تجرّ على المولى ومبعّد عن ساحته فلا يصلح للتقرّب، ففيه أنّ العصيان من جهة ترك الضدّ الأهمّ لا من جهة فعل المهمّ، كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ دعوى عينيّة النهي عن الضدّ العامّ أو جزئيّته أو ملازمته للأمر بالشيء غير ثابتة. وعليه، فالأضداد الخاصّة لا تكون منهيّاً شرعاً أيضاً من جهة

---

(١) منتهى الأُصول: ٣٠٢/١.

مقارنة الضدّ العامّ أي ترك الواجب معها، فلا تغفل.

مقتضى الأصل

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد﴿﴾: ثمّ إنّه لو شكّ في مقدّميّة ترك أحد الضدّين للآخر وعدمها فلا مجال للبراءة عن الوجوب مطلقا، لأنّ البراءة العقليّة لا مجال لها إذ لا عقاب على المقدّمات، والشرعيّة أيضاً لا مجال لها لأنّ وجوب ترك الضدّ على تقدير المقدّميّة يتبع وجوب ذيه في الفعليّة بحكم العقل، فلا يمكن رفع وجوبه مع حفظ وجوب ذيه، لأنّه ترخيص في الحكم العقليّ. نعم يجري البراءة في احتمال حرمة الضدّ الواجب فتدبّر. هذا بناءً على دعوى وجوب ترك الضدّ الواجب من باب المقدّميّة.

ولو شكّ في التلازم بين وجوب الضدّ ووجوب ترك الضدّ الآخر؛ فإن قلنا بأنّ الحكم الذي يسري من متلازم إلى متلازم آخر هو الحكم النفسيّ لا الغيريّ، فيمكن الأخذ بالبراءة العقليّة فيه عند الشكّ لأنّه عقاب نفسيّ على تقدير ثبوته، ولكنّه ليس كذلك لعدم مصلحة موجبة لذلك، وحينئذ لا مجال للبرائة العقليّة، إذ لا عقاب على المتلازم بعد كون الحكم فيه غيريّاً لا نفسيّاً.

وأمّا البراءة الشرعيّة، فمع كون الملازمة عقليّة لا مجال لها، إذ وجوبه تابع بحكم العقل لمتلازمه رفعاً ووضعاً، فلا يكون رفعه ووضعه بيد الشارع حتّى يجري فيه البراءة الشرعيّة، فالترخيص فيه ترخيص في الحكم العقليّ.

نعم تجري البراءة الشرعيّة لو قلنا بأنّ مفادها هو رفع المؤاخذة لا رفع الحكم، لأنّ رفع المؤاخذة شرعاً لا ينافي الحكم العقليّ. وعليه، فمع جريان البراءة فلا مانع من القول بصحّة الضدّ العبادي، لأنّه مع جريان البراءة الشرعيّة الرافعة للمؤاخذة لا يكون الإتيان بالضدّ العباديّ مبعداً حتّى لا يصلح للتقرّب فيكون صلاته كصلاة من

دخل في دار بزعم كونها له وصلّى فيها، فكما أنّ صلاة من زعم ذلك صحيحة فكذلك تكون صلاة من جرى في حقّه البراءة الرافعة للمؤاخذة صحيحة. واتّحاد الصلاة واقعاً مع الحرام لا يكون مبطلاً، كما لا يخفى انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ مفاد البراءة الشرعيّة ليس رفع المؤاخذة بل جميع الآثار. وعليه فلا مجال لجريان البراءة لا عقلاً ولا شرعاً بالنسبة إلى وجوب ترك الضدّ الآخر عند وجوب الضدّ فيما إذا كان الوجوب غيريّاً، سواء كان ترك الضدّ الآخر من مقدّمات وجود ضدّه أو كان من مقارناته ومتلازماته. نعم، لو احتمل الوجوب النفسيّ في ترك الضدّ الآخر جرت البراءة العقليّة والشرعيّة كما أنّه لو احتمل الحرمة النفسيّة في الضدّ الواجب الذي كان تركه مشكوكاً ووجوبه من باب المقدّميّة أو التلازم جرت البراءة العقليّة والشرعيّة، ولكنّه لا ملاك لهما، فلا مجال لهما ومعه لا تجري البراءة، والصلاة المأتيّ بها في وقت الأهمّ محكومة بالإعادة كما لا يخفى.

ثمرة المسألة

ولا يخفى عليك أنّه ربّما يقال إنّه لو تمّت مقدّمات الاستدلال على أنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضدّه كانت نتيجة المسألة هي النهي عن الضدّ، فهذا النهي عن الضدّ يكون صغرى لكبرى أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد، ومقتضى ضميمة هذه الصغرى بتلك الكبرى هو فساد الضدّ إذا كان عبادة كالصلاة، فكلّ عبادة متزاحمة مع الأهمّ محكومة بالفساد إذا أتى بها في وقت الإتيان بالأهمّ.

إنكار الثمرة بناءً على عدم لزوم الأمر في تحقّق العبادة

أُورد عليه أوّلاً: بما أفاد سيّدنا الإمام المجاهدﷺ من أنّ اقتضاء النهي للفساد إمّا لأجل كشفه عن مفسدة في المتعلّق أو لأجل أنّ الإتيان بمتعلّق النهي مخالفة للمولى

ومبعد عن ساحته فلا يمكن أن يقع مقرّباً؛ والنهي فيما نحن فيه لايكشف عن المفسدة، بل العقل يحكم بتحقّق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم لعدم المزاحمة بين المقتضيات.

وأيضاً النهي الاستلزامي الذي يكون من جهة ملازمة شيءٍ للمأمور به بالأمر المقدّميّ لا يكون موجباً للبعد عن ساحة المولى فلا يوجب الفساد. انتهى[1].

والحاصل أنّ النهي النفسيّ يقتضي الفساد لا النهي الغيريّ لأنّ العبادة مع النهي الغيريّ لا مفسدة فيها حتّى يكشف النهي عن وجودها، وهي تقتضي الفساد والعصيان والمخالفة ليس من ناحية إتيان العبادة بل من ناحية ترك الأهمّ وهو الإزالة، وهو متلازم مع اتيان العبادة، وحكم ترك الأهمّ لا يسري إلى إتيان العبادة إلّا بالعرض والمسامحة، والعرض والمسامحة غير مقتض للفساد والتزاحم من جهة عدم إمكان الجمع بينهما، لا من جهة المقتضيات، بل جهة الاقتضاء في كلّ واحد منهما تامّة للخطاب، وإنّما تقدّم طرف الإزالة لأهمّيّتها على جهة الاقتضاء في طرف العبادة، فالمزاحمة لا توجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلّق بالمهمّ فعلاً مع بقاء المهمّ على ما هو عليه من المقتضيات، والمفروض أنّ النهي الغيريّ لا يوجب مفسدة فيها ومعه، لا وجه للبطلان. كما لا يخفى.

وثانياً: بما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد‌ من أنّه لو سلّمنا كشف النهي الغيريّ عن المفسدة لا يكفي ذلك في الحكم ببطلان فعل العبادة لإمكان مزاحمة المفسدة المكشوفة بالنهي الغيريّ مع مصلحة الفعل وغلبتها عليها. ألا ترى أنّ في ترك صوم عاشوراء مصلحة عدم المشابهة ببني أميّة، ومع ذلك يكون الصوم في اليوم المذكور صحيحاً لتزاحم مصلحة الصوم مع مفسدة التشابه وغلبتها عليها، فمجرّد الكشف عن مفسدة لا يكفي في الحكم ببطلان العبادة بل يحتاج إلى غلبة المفسدة

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٠.

الغيريّة على مصلحة نفسيّة للعبادة.

هذا يمكن أن يقال: يكفي في فساد العبادة مع تسليم الكشف عن المفسدة قوله ﷺ: «إنّ الله لا يُطاع من حيث يُعصىٰ»؛ إذ المفروض أنّ نفس الصلاة ذات مفسدة والإتيان بها موجب للعصيان.

والقول بأنّ حيثيّة العصيان مغايرة لحيثيّة الإطاعة والحديث يدلّ على عدم حصول الإطاعة من نفس حيثيّة العصيان غير سديد بعد كون الاتّحاد العرفيّ بينهما.

اللّهم إلّا أن يقال بعد الكسر والانكسار وترجيح جانب العبادة لا حيث له إلّا حيث الإطاعة لعدم فعليّة حيثيّة العصيان، فلا يشمله الحديث. فتدبّر جيّداً.

وأمّا ما يقال من أنّ المتقرّب به وإن لم يكن في نفسه مبعداً لكنّه مقدّمة للمبعد وهو ترك ضدّه الذي يكون أهمّ، ولا يمكن التقرّب بما يكون مقدّمة للمبعد، كما لا يمكن التقرّب بالمبعد، فقد أجاب عنه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ بأنّ الفعل العباديّ وإن كان مبغوضاً بالعرض لمحبوبيّة تركه المقدّمي، لكنّ الفعل ليس مقدّمة لمبغوض مبعد حتّى لا يمكن التقرّب بمقدّمة المبعد، إذ لا يقول أحد بمقدّميّة فعل لترك ضدّه للزوم الدور. نعم، الفعل العباديّ مبغوض عرضيّ ملازم لمبغوض عرضيّ وهو ترك الأهمّ وهو لا يمنع عن التقرّب جزماً[1].

ولعلّ قبول مقدّميّة ترك الفعل العباديّ للإزالة من باب المماشاة لمن ذهب إلى مقدّميّة ترك الضدّ لوجود الضدّ الآخر، وإلّا فقد مرّ سابقاً أنّ التحقيق أنّ المقدّميّة مطلقاً ممنوعة، لا من طرف ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر ولا من طرف الفعل لترك الضدّ الآخر. وأيضاً تقدّم أنّ وجه عدم تقدّميّة الفعل للترك ليس هو الدور، بل من جهة أنّ الترك أمر عدميّ وهو لا يحتاج إلى علّة، بل الترك ملازم لعدم علّته، لا أنّ

---

(١) نهاية الدراية: ٢/٢٤.

فعل الضدّ مقدّمة وجوديّة لترك الضدّ الآخر. فتحصّل أنّ مع تسليم مقدّمات الاستدلال لاقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه لا ينتج ذلك إلّا بضميمة اقتضاء النهي للفساد، والمفروض أنّ النهي الغيريّ لا يقتضي الفساد.

يمكن إنكار الثمرة لكفاية قصد الملاك في تحقّق العبادة، سواء كان الأمر بالأهمّ مستلزماً للنهي عن المهمّ أو لم يكن، لأنّ بقاء المهمّ على ما هو عليه من الملاك موجب لصلاحيّة التقرّب به وصحّة عباديّته إذ صحّة العبادة لا تتوقّف على قصد الأمر بخصوصه، لعدم الدليل على اعتبار أزيد من قصد التقرّب بالعمل في وقوعه عبادة، والتقرّب يحصل بإضافة العمل إلى المولى بقصد كونه مأموراً به أو بقصد كونه محبوباً للمولى، ولا يتقوّم العبادة بقصد الأمر. وعليه، فإذا أتى به بقصد الملاك صحّت العبادة من دون فرق بين كون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي وعدمه.

إنكار الثمرة بناءً على لزوم الأمر في العبادة

ذهب شيخنا البهائيّ على المحكيّ إلى أنّ فساد العبادة لا يحتاج إلى استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه لكفاية عدم الأمر في الحكم بفساد العبادة، لاحتياج العبادة إلى الأمر من دون فرق بين كون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضدّه وعدمه فلا ثمرة، لأنّ العبادة على التقديرين فاسدة لتقوّمها بالأمر والمفروض أنّ العبادة لا أمر لها بسبب تزاحمها مع الأهمّ.

أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: بالجواب المبنائيّ بما عرفت من كفاية قصد الملاك وعدم الاحتياج في تحقّق العبادة إلى الأمر وقصده، لأنّ العبادة متحقّقة بإضافة العمل إلى المولى، وهي حاصلة إمّا بقصد الأمر وإمّا بقصد كون العمل محبوباً للمولى. وعليه، فعدم الأمر لا يوجب فساد العبادة.

الثاني: بالجواب البنائيّ بأنّا لو سلّمنا حاجة العبادة إلى قصد الأمر، فالحكم ببطلان العبادة لعدم الأمر صحيح بالنسبة إلى المضيّقين كالإزالة وصلاة آية الزلزلة، وكإنقاذ الإبن وإنقاذ الأخ في زمان واحد، لعدم تعلّق الأمر بالمهمّ كإنقاذ الأخ، سواء قلنا بأنّ الأمر بالأهمّ مستلزم للنهي عن ضدّه أو لم نقل. وأمّا إذا كان التزاحم بين الموسّع والمضيّق كالإزالة والصلاة فلا نسلّم بعدم الثمرة لما حكي عن المحقّق الثانيﷺ من أنّ الثمرة متحققة فإنّ العبادة تقع فاسدة بناءً على استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، وتقع صحيحة بناءً على عدم الاقتضاء والاستلزام.

بيان ذلك كما في المحاضرات: أنّا قد ذكرنا في بحث تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد أنّ الصحيح هو تعلّقها بالطبائع الملغاة عنها جميع الخصوصيّات والتشخّصات دون الأفراد، وعلى هذا فالمأمور به هو الطبيعة المطلقة، ومقتضى إطلاق الأمر بها ترخيص المكلّف في تطبيق تلك الطبيعة على أيّ فرد من أفرادها شاء تطبيقها عليه من الأفراد العرضيّة والطوليّة، ولكن هذا إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق، وأمّا إذا كان مانع عنه، كما إذا كان بعض أفرادها منهيّاً عنه، فلا محال يقيّد إطلاق الأمر المتعلّق بالطبيعة بغير هذا الفرد المنهيّ عنه، لاستحالة انطباق الواجب على الحرام. ويترتّب على ذلك أنّه بناءً على القول باقتضاء الأمر بشيءٍ النهي عن ضدّه كان الفرد المزاحم من الواجب المطلق منهيّاً عنه فيقيّد به إطلاق الأمر به، كما هو الحال في بقيّة موارد النهي عن العبادات، لاستحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب ونتيجة ذلك التقيّد هي وقوعه فاسداً بناءً على عدم كفاية اشتماله على الملاك في الصحّة ـ إلى أن قال ـ:

وأمّا بناءً على القول بعدم الاقتضاء، فغاية ما يقتضيه الأمر بالواجب المضيّق هو عدم الأمر بالفرد المزاحم لاستحالة الأمر بالضدّين معاً، وهذا لا يقتضي فساده، لأنّ متعلّق الوجوب صرف وجود الطبيعة، وخصوصيّة الأفراد جميعاً خارجة عن

حيّز الأمر، والمفروض أنّ القدرة على صرف الوجود منها تحصل بالقدرة على بعض وجوداتها وأفرادها وإن لم يكن بعضها الآخر مقدوراً. ومن الواضح أنّ التكليف غير مشروط بالقدرة على جميع أفرادها العرضيّة والطوليّة، ضرورة أنّه ليست طبيعة تكون مقدورة كذلك.

وعليه فعدم القدرة على فرد خاصّ من الطبيعة المأمور بها ـ وهو الفرد المزاحم بالأهمّ ـ لا ينافي تعلّق الأمر بها، فإنّ المطلوب هو صرف وجودها، وهو يتحقّق بإيجاد فرد منها في الخارج، فالقدرة على إيجاد فرد واحد منها كافية في تعلّق الأمر بها.

وعلى هذا الضوء يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة المأمور بها لانطباق تلك الطبيعة عليه كانطباقها على بقيّة الأفراد، ضرورة أنّه لا فرق بينه وبين غيره من الأفراد من هذه الجهة أصلاً ـ إلى أن قال ـ:

فإنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة الجامعة بين الأفراد بلا دخل شيء من الخصوصيّات والتشخّصات فيه، ولذا لا يسري الوجوب منها إلى تلك الأفراد هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ ضابط الامتثال هو انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المأتيّ به في الخارج.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي صحّة الإتيان بالفرد المزاحم لاشتراكه مع بقيّة الأفراد في كلتا الناحيتين.

نعم، يمتاز عنها في ناحية ثالثة، وهي أنّ الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً، وهو في حكم غير المقدور عقلاً، إلّا أنّها لا تمنع عن الصحّة وحصول الامتثال به لأنّ الصحّة تدور مدار الناحيتين الأُوليين، وهذه الناحية أجنبيّة عمّا هو ملاك الصحّة ضرورة أنّ المكلّف لو عصى الأمر بالواجب المضيّق وأتى بهذا الفرد المزاحم لوقع

صحيحاً لانطباق المأمور به عليه.

وإن شئت فقل إنّ ما كان مزاحماً للواجب المضيّق وإن كان غير مقدور شرعاً إلّا أنّه ليس بمأمور به، وما كان مأموراً به ومقدوراً للمكلّف ـ وهو صرف وجود الطبيعة بين المبدأ والمنتهى ـ غير مزاحم له. وعلى ذلك الأساس صحّ الإتيان بالفرد المزاحم، فإنّ الانطباق قهريّ والإجزاء عقليّ.

ونتيجة ما أفاده المحقّق الثاني‌ﷺ هي أنّ الفرد المزاحم، بناءً على القول بالاقتضاء حيث إنّه كان منهيّاً عنه، فلا ينطبق عليه المأمور به، وعليه فلا إجزاء لدورانه مدار الانطباق. وبناءً على القول بعدم الاقتضاء حيث إنّه ليس بمنهيّ عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزياً[1].

أُورد عليه في مناهج الوصول بأنّ ملاك استحالة الأمر بالضدّين وهو التكليف بالمحال موجود مع تضييق الوقت أو انحصار الفرد أو كون الأفراد طوليّة فإنّ معنى تعلّق الأمر بالطبيعة هو البعث إلى إيجادها والأمر وإن تعلّق بنفس الماهيّة، لكنّ البعث إليها هو البعث إلى إيجادها؛ فمع ضيق الوقت إن كان البعث إلى إيجادها فعليّاً وكذلك إلى ضدّ مصداقها ينتهي الأمر إلى التكليف بالمحال، لأنّ إيجاد الطبيعة وضدّ المصداق ممّا لا يمكن في الوقت المضيّق، وكذا الحال مع انحصار المصداق، بل مع كون الأفراد طوليّة فإنّ فعليّة الأمر بالطبيعة في وقت يكون فردها مبتلىً بالضدّ الواجب لازمها التكليف بالمحال[2].

ولا يخفى عليك أنّ المدّعى أنّ الأمر متوجّه إلى الطبيعة لا إلى الأفراد والقدرة في الجملة بالنسبة إلى مصاديقها كافية في جواز البعث إلى صرف الطبيعة، ولذا لايضرّ

---

(١) المحاضرات: ٥٢/٣ و٥٤.

(٢) مناهج الوصول: ٢٢/٢.

بالبعث إلى صرف الطبيعة عدم القدرة الشرعيّة على إتيان المصداق المزاحم بالأهمّ. وعليه، فالبعث إلى صرف الطبيعة لا يرجع إلى البعث إلى المصداق المزاحم حتّى يلزم طلب الضدّين، بل يرجع إلى طلب إيجاد الطبيعة بمصاديقها المقدورة شرعاً وهي غير المصداق المزاحم، ومن المعلوم أنّه لا ضدّيّة بين طلب صرف الطبيعة وبين طلب الأهمّ، وإنّما الضدّيّة فيما إذا كان البعث نحو الطبيعة المطلقة وبين طلب الأهمّ، والمفروض عدمه.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ‌ؒ من أنّ الطبيعة حيث إنّ أفرادها هنا طوليّة، فليس في زمان المضيّق لطبيعة الموسّع فرد غير مزاحم حتّى يقال لا نظر إليه، بل إلى صرف الطبيعة غير المزاحمة بنفسها، فإنّها حينئذٍ منحصرة في المزاحم، فيكون الأمر بها في هذا الزمان أمراً بالمزاحم حقيقة بخلاف باب اجتماع الأمر والنهي، فإنّ الأفراد هناك عرضيّة، ففي كلّ زمان لطبيعة الصلاة أفراد مزاحمة وأفراد غير مزاحمة، فالطبيعة في كلّ زمان مقدور عليها[1].

ففيه أنّه لا مجال للقول بأنّ المكلّف في أوّل الزوال مثلاً لا تكليف له بالنسبة إلى طبيعة الصلاة عند مزاحمة فرد منها مع الأهمّ كالإزالة، بل هو مكلّف بالنسبة إليها بنحو الواجب التعليقي لإمكان الامتثال بها في الاستقبال، أي في الأزمان الباقية إلى آخر الوقت، بإتيان مصاديقها المقدورة؛ فالوجوب فعليّ في أوّل الزوال بالنسبة إلى صرف الطبيعة، والواجب استقباليّ؛ فلا وجه لإنكار الوجوب عند مزاحمة فرد منها مع الواجب المضيّق ومن المعلوم أنّ الأمر الفعليّ بالنسبة إلى صرف الطبيعة كافٍ لقصد الامتثال.

ثمّ إنّ وجه كفاية قصد الأمر المتوجّه إلى صرف الطبيعة في تحقّق الامتثال هو

---

(١) نهاية الدراية: ٥٥/٢.

أنّه مع إتيان الفرد المزاحم بالأهمّ انطبقت الطبيعة على المأتيّ به قهراً وحيث إنّه لا خصوصيّة في الأفراد المقدورة لعدم الفرق بينها وبين الفرد المزاحم بالأهمّ حكم العقل والعرف بعدم التفاوت بين الفرد المزاحم بالأهمّ وغيره من الأفراد، فإذا أتى بالفرد المزاحَم بالأهمّ بقصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعة يصدق الامتثال عرفاً، إذ لا فرق بينه وبين سائر الأفراد فإتيانه كإتيان سائر الأفراد في ايجاب سقوط الأمر من دون مدخليّة لدعوة الأمر بالطبيعة إلى ذلك الفرد وعدمه. وممّا ذُكر يظهر ما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ‏ﷺ من أنّ الاشتراك في الطبيعة وفي الغرض يصحّح الإتيان بهذا الداعي، لا أنّه يصحّح دعوة الأمر(١).

وذلك لما عرفت من أنّ الملاك هو صدق الامتثال عرفاً بإتيان فرد لا فرق بينه وبين سائر الأفراد ولا حاجة إلى دعوة الأمر المتوجّه إلى الطبيعة بالنسبة إلى الفرد المزاحم بالأهمّ.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه المحقّق الثاني من إمكان قصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعة بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه كان وجيهاً. نعم، يمكن أن يقال إنّ مع الاقتضاء أيضاً لا مانع من الإتيان بالفرد المزاحم بالأهمّ بقصد الأمر المتعلّق بصرف الطبيعة.

إذ لا فرق بين صورة الاقتضاء وعدمه في عدم تعلّق الأمر بالمزاحم بالأهمّ وأنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة، والمفروض أنّه مع إتيان الفرد المزاحم بالأهمّ تصدق الطبيعة عليه قهراً، وكونه منهيّاً عنه لا يمنع عن صدق الطبيعة عليه، وأيضاً أنّ النهي الغيريّ لا يكشف عن المفسدة حتّى يوجب ذلك عدم حكم العقل والعرف بعدم التفاوت بينه وبين سائر الأفراد وصدق الامتثال. اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ تفصيله مبنيّ

(١) نهاية الدراية: ٥٥/٢.

على تسليم كون النهي كاشفاً عن المفسدة، ولو كان نهياً غيريّاً. فتأمّل.

أورد المحقّق النائينيّ بناءً على ما حُكي عنه على ما ذهب إليه المحقّق الثاني بأنّ ذلك يتمّ بناءً على أن يكون منشأ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ على هذا الأصل يمكن أن يقال إنّ العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدرة على الواجب في الجملة ولو بالقدرة على فرد منه؛ فإذا كان المكلّف قادراً على الواجب ولو بالقدرة على فرد واحد منه لا يكون التكليف به قبيحاً وبما أنّ الواجب الموسّع في مفروض الكلام مقدور من جهة القدرة على غير المزاحم للواجب المضيّق من الأفراد فلا يكون التكليف به قبيحاً.

وأمّا إذا كان منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك كما هو الصحيح لا حكم العقل، فلا يتمّ ما ذكره ولا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلاً.

أمّا أنّ منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف هو نفس التكليف، فلأنّ الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلّف نحو الفعل، ومن الواضح أنّ هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلّقه مقدوراً لاستحالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً؛ فإذا كان التكليف بنفسه مقتضياً لاعتبار القدرة في متعلّقه فلا تصل النوبة إلى حكم العقل بذلك، ضرورة أنّ الاستناد إلى أمر ذاتيّ في مرتبة سابقة على الاستناد إلى أمر عرضيّ.

وأمّا أنّ تصحيح الفرد المزاحم لا يمكن بقصد الأمر أصلاً فلأنّ التكليف إذا كان بنفسه مقتضياً لاعتبار القدرة في متعلّقه، فلا محالة ينحصر متعلّقه بخصوص الأفراد المقدورة، فتخرج الأفراد غير المقدورة عن متعلّقه.

وعلى الجملة، فنتيجة اقتضاء نفس التكليف ذلك أي اعتبار القدرة هي أنّ متعلّقة حصّة خاصّة من الطبيعة وهي الحصّة المقدورة، وأمّا الحصّة غير المقدورة

خارجة عن متعلّقه وإن كانت من حصّة نفس الطبيعة. وعلى ذلك فالفرد المزاحم ـ بما أنّه غير مقدور شرعاً ـ خارج عن حيّز الأمر ولا يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها(١).

وأجاب عنه في المحاضرات بأنّ الشارع لم يأخذ القدرة في متعلّق أمره على الفرض، بل هو مطلق من هذه الجهة؛ غاية ما في الباب أنّ التكليف المتعلّق به يقتضي أن يكون مقدوراً من جهة أنّ الغرض منه جعل الداعي إلى إيجاده وجعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً ممتنعاً ومن الواضح أنّ ذلك لا يقتضي أزيد من إمكان حصول الداعي للمكلّف، وهو يحصل من التكليف المتعلّق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على فرد منها لتمكّنه من إيجادها في الخارج ولا يكون ذلك التكليف لغواً وممتنعاً عندئذٍ، فإذا فُرض أنّ الصلاة مثلاً مقدورة في مجموع وقتها وإن لم تكن مقدورة في جميعها، فلا يكون البعث نحوها وطلب صرف وجودها في مجموع هذا الوقت لغواً.

وعليه، فلا مقتضى للالتزام بأنّ متعلّقه حصّة خاصّة من الطبيعة وهي الحصّة المقدورة فإنّ المقتضي له ليس إلّا توهّم أنّ الغرض من التكليف حيث إنّه جعل الداعي، فجعل الداعي نحو الممتنع غير معقول، ولكنّه غفلة عن الفارق بين جعل الداعي نحو الممتنع وجعل الداعي نحو الجامع بين الممتنع والممكن، والذي لا يمكن جعل الداعي نحوه هو الأوّل دون الثاني فإنّ جعل الداعي نحوه من الوضوح بمكان.

فالنتيجة على ضوء هذا البيان أنّه يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر بالطبيعة من دون فرق بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل أو اقتضاء نفس التكليف ذلك(٢).

---

(١) المحاضرات: ٣/٥٤ ـ ٥٦.

(٢) المحاضرات: ٣/٦٣.

وفيه أنّه إن أراد من إمكان جعل الداعي نحو الجامع بين الممتنع والممكن جعل الداعي نحو صرف الطبيعة من دون نظر إلى مصاديقها فضلاً عن ممكنها وممتنعها كالخطابات القانونيّة التي لا نظر فيها إلى الناس ونحوه فهو، وأمّا إن أراد إمكان جعل الداعي نحو الجامع الحاكي عن الأفراد الممكنة والممتنعة، ففيه أنّه غير ممكن لأنّه كجعل الداعي نحو الممتنع.

فالأولى في الجواب هو أن يقال: إنّ مجرّد كون الغرض هو جعل الداعي لا يوجب تقييد المتعلّق بالحصّة الخاصّة شرعاً، بل هو أيضاً استدلال عقليّ على لزوم كون المتعلّق مقدوراً، هذا مضافاً إلى أنّ القدرة في الجملة تكفي في كون صرف الطبيعة مقدوراً، وأيضاً لا يضرّ عدم دعوة الأمر إلى غير الحصّة المقدورة، بعد ما عرفت من صدق الطبيعة على غير المقدورة أيضاً، وصدق الامتثال بإتيان غير المقدورة بغرض سقوط الأمر عن الطبيعة بعد عدم التفاوت بين غير المقدورة والمقدورة بحكم العقل والعرف.

الثالث: بالجواب البنائي أيضاً وهو الترتّب وهو إنّ مع مزاحمة الأهمّ والمهمّ والبناء على ترك الأهمّ لامقيّد لإطلاق الأمر بالمهمّ ومعه فالأمر بالمهمّ موجود ويصحّ قصده لتحقّق الامتثال بقصده.

وتتمّ العبادة حتّى عند من اعتبر قصد الإنسان في تحقّق العبادة.

وإليه ذهب في هداية المسترشدين[١] كما نسبه إليه في الوقاية[٢] وحكى عن كاشف الغطاء والميرزا الشيرازي والسيّد محمّد الفشاركي وصاحب الوقاية والمحقّق الإصفهاني وغيرهم من الأعلام.

---

(١) هداية المسترشدين: ص٢٤٣ و٢٤٤.

(٢) الوقاية: ص٣٠٥.

ومن المعلوم إنّ مع إمكان الترتّب يكون الفرد المزاحم بالأهمّ أيضاً ذا أمر فلا وجه تعول شيخنا البهائي ﷺ من فساد العبادة عند التزاحم لعدم الأمر سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضدّه أو لم نقل لما عرفت من وجود الأمر بناء على إمكان الترتّب ثمّ إنّ الفرق بين الترتّب وما ذهب إليه المحقّق الثاني هو إنّ المصحّح للعبادة عند المحقّق الثاني هو الأمر المتعلّق بالطبيعة والفرد لايكون له أمر لعدم القدرة الشرعيّة بالنسبة إليه ولكن يمكن للمكلّف أن يأتي بالفرد المزاحم بالأهمّ بقصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعة.

هذا بخلاف الترتّب، فإنّ الفرد المذكور له أمر؛ فيمكن للمكلّف أن يقصد أمر الفرد المذكور لتحقّق الامتثال. هذا مضافاً إلى فرق آخر وهو أنّ الأمر المصحّح لقصد الامتثال بناءً على قول المحقّق الثاني يكون في عرض الأمر بالأهمّ إذ أمر طبيعة الصلاة لا يترتّب على عدم تأثير الأمر بطبيعة الإزالة، بخلاف الأمر الترتّبيّ فإنّه في طول الأمر بالأهمّ لأنّه مترتّب على عدم تأثير الأمر بالأهمّ في المكلّف.

أحسن التقريب في الترتّب

ثمّ إنّ للترتّب تقريبات متعدّدة أحسنها هو أن يقال: إذا تزاحم أمران أحدهما أهمّ من الآخر فلا يمكن أن يقتضي كلّ واحد متعلّقه بالفعل مطلقا، لاستحالة فعليّة مقتضاهما معاً، لوجود التضادّ بينهما وإن كان المكلّف في كمال الانقياد؛ كما لا يمكن أن يتعلّق الأمر بالجمع بينهما من أوّل الأمر، إذ لا واقع له ولا يكون جائزا بعد استحالته.

ولكن يمكن أن يكون المقتضيان مترتّبين بأن يكون أحدهما وهو المهمّ لا اقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الأهمّ، فمع تأثير الأهمّ لا موضوع لتأثير المهمّ، ومع عدم تحقّق موضوع التأثير للأمر بالمهمّ يستحيل مانعيّته عن تأثير الأمر المتوجّه بالأهمّ ومع عدم تأثير أمر الأهمّ فلا مانع من فعليّة تأثير أمر المهمّ المعلّق على عدم تأثير

أمر الأهمّ.

والحاصل أنّه لا تضادّ إلّا من ناحية الامتثال، فإذا كـان لزوم امـتثال المـهمّ موقوفاً على البناء على ترك الامتثال بالأهمّ لايلزم التضادّ، كما لايخفى.

قال في الوقاية: وبالجملة، مزاحمة الأمرين لايكون إلّا لاقتضاء الأمـر طـرد جميع الأضداد حتّى متعلّق الأمر الآخر وسدّ جميع أبواب العدم على متعلّقه، والالزام بعدم صرف القدرة على أيّ ضدّ كان له والمنع من تفويت متعلّقه ولو بإتيان غيره، إلى غير ذلك من التعبيرات المختلفة المنتهية إلى حقيقة واحدة، وهي اقتضاؤه عدم الترك مطلقاً؛ وهذا شأن الواجب المطلق.

ولو كان الأمر المتعلّق بالمهمّ كذلك لزم جميع ذلك، ولكنّه ـ كما عرفت ـ أمر مشروط بعصيان الأمر الآخر ـ إلى أن قال ـ: ومعناه عدم تحقّق مؤدّاه وعدم تأثيره وعدم قابليّته للتأثير، وذلك مرتبة متأخّرة عن نفس الأمر، بل هي مرتبة انعزاله عن مقتضاه وعدم صلاحيّته للتأثير. وهذه المرتبة مرتبة الواجب المشروط، فكيف يكون في مرتبة الأمر الأوّل وهو متأخّر عنه تأخّر المعلول عن علّته؟ إلى أن قال:

وخلاصة القول أنّه لا تضادّ بين الأمرين، بل التضادّ بين الفعلين، والأمر على نحو الترتّب لايؤول إلى الجمع بينهما أصلاً، إذ المفروض في وجود أحدهما عدم وجود الآخر وخلوّ المحلّ فأين المحال؟![1].

ولقد أفاد وأجاد في بيان أنّ الأمر بالمهمّ ليس بمطلق، بل هو مشروط بـعدم تأثير الأمر بالأهمّ، ولا تضادّ بين الأمرين، ولايلزم من ترتّب الأمر بالمهمّ على عدم تأثير الأمر بالأهمّ وخلوّ المحلّ عن وجوده طلب الجمع بين الضدّين.

ولعلّ مراده أنّ الملاك في دفع التضادّ هو عدم تأثير الأمر بالأهمّ في الانبعاث،

(١) الوقاية: ص٣٠٦ ـ ٣٠٩.

لا أنّ مجرّد اختلاف المرتبة مع اتّحاد الأمرين زماناً يدفع التضادّ؛ إذ من المعلوم أنّ مجرّد اختلاف المرتبة لايدفع التضادّ، إذ مع اتّحادهما في الزمان يوجب إطلاقهما طلباً لما لهما المعيّة الزمانية من الضدّين. هذا مضافاً إلى أنّه لو كان مجرّد ترتّب الأمر بالمهمّ على عصيان الأمر بالأهمّ دافعاً لطلب الجمع بين الضدّين لوجب الدفع مع الاشتراط بإطاعة الأهمّ، فإنّها متأخّرة عن أمره، ولو جعلت شرطاً تصير مقدّمة على أمر المهمّ. تقدّم الموضوع على حكمه، مع أنّ ذلك يقتضي الجمع؛ إذ حال الإطاعة للأمر بالأهمّ يكون الأمر بالأهمّ باقياً، وحيث إنّ موضوع الأمر بالمهمّ هو الإطاعة، أي حالها، فالأمر بالمهمّ أيضاً يكون موجوداً فيجتمع الأمران، ومقتضاهما هو طلب الجمع بين الضدّين، وهو محال، فتأمّل.

وممّا ذُكر يظهر أنّ مجرّد اختلاف المرتبة لايدفع الإشكال، بل الدافع هو عدم تأثير دعوة الأمر بالأهمّ، وإن كان له صلاحيّة الدعوة في نفسه مع التأثير وفعليّة دعوة الآخر، لأنّ الأمر بالمهمّ إذا علّق على حال العصيان أو البناء والعزم عليه، ويقال إن كنت في حال العصيان أو عزمت عليه فأتِ بالمهمّ، لا يكون الأمر بالمهمّ مزاحماً للأمر بالأهمّ عند تأثيره وإمكان انقياد المكلّف لعدم تحقّق موضوعه حتّى يكون مزاحماً له، كما أنّ الأمر بالأهمّ لا يكون مزاحماً للأمر بالمهمّ في حال العصيان والبناء عليه، إذ لا يكون مؤثّراً بالفعل. وقد عرفت أنّ التضادّ ليس إلّا من ناحية الامتثال ومؤثّريّة الأمر، فإذا لم يكن الأمر بالأهمّ مؤثّراً في ناحية الامتثال فلا مزاحم للأمر بالمهمّ؛ ففي فرض فعليّة تأثير الأمر بالأهمّ لا موضوع للأمر بالمهمّ، وفي فرض فعليّة تأثير المهمّ لا تأثير للأهمّ، وإلّا لزم الخلف في كون حال العصيان والبناء عليه شرطاً لتأثير الأمر بالمهمّ، فاختلاف المرتبة مع عدم تأثير الأمر بالأهمّ يدفعان طلب الجمع.

وممّا ذُكر يظهر ما في مناهج الوصول من أنّ الدافع لطلب الجمع ليس إلّا القول

بسقوط الأمر بالأهمّ بعصيانه ومضيّ وقته، وعدم ثبوت أمر المهمّ إلّا بعد سقوط الأهمّ أو مساوقاً له[1]. لما عرفت من أنّ الأمر بالأهمّ حال العصيان أو البناء والعزم على المعصية ثابت ولايكون ساقطاً، وجعل موضوع الأمر بالمهمّ هو مضيّ العصيان مع إمكان جعله هو حال العصيان لكونه أمراً زمانياً لاملزم له. فلا وجه لجعل الموضوع هو مضيّ العصيان، حتّى يفوت وقت الأهمّ وينجرّ إلى سقوط الأمر بالأهمّ ويدور الأمر بين السقوط والثبوت ويخرج عن فرض الكلام؛ فمع البناء والعزم على العصيان لا وجه لدعوى سقوط الخطاب بالأهمّ، إذ البناء والعزم على العصيان لا يكون من مسقطات الأوامر.

ولقد أفاد وأجاد فيا حقّقه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ من أنّ الأمر بالإضافة إلى متعلّقه من قبيل المقتضى بالإضافة إلى مقتضاه، فإذا كان المقتضيان المنافيان في التأثير لا على تقدير، والغرض من كلٍّ منهما فعليّة مقتضاه عند انقياد المكلّف له. فلا محالة يستحيل تأثيرهما وفعليّة مقتضاهما وإن كان المكلّف في كمال الانقياد، وإذا كان المقتضيان مترتّبين، بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الآخر، فلا مانع من فعليّة الأمر المترتّب.

وحيث إنّ فعليّة أصل اقتضاء المترتّب منوطة بعدم تأثير المترتّب عليه. فلا محالة يستحيل مانعيّته عن تأثير الأمر المترتّب عليه، إذ ما كان اقتضائه منوطاً بعدم فعليّة مقتضي سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير، ولا مزاحمة بين المقتضيين إلّا من حيث التأثير، وإلّا فذوات المقتضيات ـ بما هي ـ لا تزاحم بينها.

إن قلت حيث إنّ الأمر بالأهمّ بداعي جعل الداعي وانبعاث المكلّف، فمع عدم الانبعاث في زمان يترقّب عند الانبعاث كيف يعقل بقاؤه؟ فإنّ الأمر بطرد العدم بعد

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٤٦.

تحقّق العدم محال، فإنّ رفع النقيض حال تحقّق النقيض محال.

قلت: الأمر الحقيقي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً، والأمر بالأهمّ حال عصيانه على إمكانه الذاتيّ والوقوعيّ، وإن كان الدعوة بعد تحقّق النقيض ممتنعة، إلّا أنّه امتناع بالغير؛ والإمكان الذاتيّ والوقوعيّ لا ينافي الامتناع الغيريّ، وإلّا لم يكن ممكن أبداً، إذ الماهيّة تكون حال وجودها واجبة بالغير وحال عدمها بعدم العلّة ممتنعة بالغير: فمتى تكون ممكنة ذاتاً ووقوعاً(١).

لايقال: إنّ العصيان أمر عدميّ وليس فيه مناط التأخّر الرتبيّ عن الأمر بالأهمّ لاختصاص المناطات بالأمور الوجوديّة، إذ العليّة والمعلوليّة أو كون الشيء جزءاً للعلّة أو جزءاً للماهيّة أو شرطاً لفاعليّة الفاعل أو شرطاً لقابليّة القابل كلّها مختصّة بالأمور الوجوديّة، ولو كان الوجود وجوداً ذهنيّاً. والعصيان ليس إلّا ترك الامتثال بلا عذر، فلا يحتاج إلى شيء من المناطات المذكورة؛ وعليه فتأخّره عن الأمر بالأهمّ لامناط له. هذا بخلاف الإطاعة فإنّه انبعاث وأمر وجوديّ يحتاج إلى علّة، وهي البعث، ومن المعلوم أنّ المعلول متأخّر عن علّته وهي الأمر بالأهمّ، والعصيان وإن كان مقابلاً للإطاعة إلّا أنّه ليس فيه مناط التأخّر.

وهكذا لا يمكن أن يتّصف العصيان بإحدى الحيثيّات الوجوديّة كالتقدّم بالنسبة إلى الأمر بالمهمّ والتأخّر بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ، وكونه موضوعاً لحكم أو شرطاً لشيء أو مانعاً عنه وغير ذلك كلّها من جهة أنّ العصيان ليس إلّا أمراً عدميّاً لأنّه ترك المأمور به بلا عذر(٢).

لأنّا نقول: أوّلاً إنّ مفهوم العصيان متقدّم بتقدّم أمر عليه، لأنّ العصيان هو ترك

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٤٦ ـ ٤٨.

(٢) راجع مناهج الوصول: ج٢ ص٤٦ ـ ٤٩.

الامتثال للأمر الفعليّ بلا عذر، فهو لا يتحقّق بدون الأمر، بل مترتّب عليه. وعليه فتقدّم الأمر عليه كتقدّم أجزاء الماهيّة عليها، وإن لم يكن بين العصيان والأمر رتبة العلّيّة والمعلوليّة.

وثانياً: إنّ العصيان ليس عدماً محضاً، بل هو مشوب بالوجود، لأنّه مخالفة للمولى وإعراض عن أمره، وهما أمران وجوديّان، وإن كانا موجبين لترك الامتثال بلا عذر. وعليه فيكون العصيان كالإطاعة متأخّراً زماناً عن الأمر بالأهمّ ومتقدّماً على الأمر بالمهمّ، فلا امتناع في جعل العصيان شرطاً أو موضوعاً، بل هو واقع في الكتاب والسنّة كقوله تبارك وتعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾. الآية.

وثالثاً: إنّ الموضوعات والشرائط في الخطابات الشرعيّة ليست عقليّة، بل هي عرفيّة، والعرف يحكم بصحّة جعل العصيان شرطاً للخطاب بالمهمّ؛ ألا ترى أنّ الوالد يقول لابنه تعلّم، فإن عصيت أمري ولم تتعلّم فعليك بالاكتساب، وليس ذلك إلّا لأنّ العرف يرى العصيان أمراً وجوديّاً ومتأخّراً عن الأمر بالأهمّ ومتقدّماً على الأمر بالمهمّ.

فتحصّل أنّ ترتّب الأمر بالمهمّ على حالة عصيان الأمر بالأهمّ أمر معقول وعرفيّ، وإن لم يكن بينهما رابطة العلّيّة والمعلوليّة، لكفاية تأخّره عنه ولو بالمتأخّر الطبعي. كما أنّ شوب العصيان بالوجود يكفي في صحّة جعله موضوعاً لا شرطاً للخطاب بالمهمّ، فلا تغفل.

فأساس الترتّب مبنيّ على ترتّب أثر الأمر بالمهمّ على حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ وعدم تأثيره، لأنّ حالة العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهمّ الذي هو المانع من تأثير الأمر بالمهمّ؛ فإذا حصلت حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ ارتفعت مانعيّة الأمر بالأهمّ عن تأثير الأمر بالمهمّ، ومع ارتفاع المانعيّة أثّر الخطاب المهمّ، فتأثير خطاب المهمّ موقوف على عدم تأثير خطاب الأهمّ.

وأمّا ما أورد عليه في مناهج الوصول من أنّ لازمه هو طلب الجمع، لأنّ الأمر الانتزاعي متحقّق قبل وقت امتثال الأهمّ وقبل عصيانه، فأمر المهمّ صار فعليّاً باعثاً نحو المأمور به وأمر الأهمّ لم يسقط وبقي على باعثيّته قبل تحقّق العصيان، فهذا باعث نحو إنقاذ الإبن مثلاً أوّل الزوال بعنوان المكلّف، وذاك إلى إنقاذ الأب كذلك، بعنوان الذي يكون عاصياً فيما بعد، والمكلّف الذي يكون عاصياً فيما بعد مبعوث فعلاً نحو ذاك وذلك، وغير قادر على ذلك، ومجرّد اختلاف العنوانين وطوليّة موضوع الأمرين لا يدفع طلب الجمع.

ألا ترى أنّ عنوان المطيع أيضاً مؤخّر عن الأمر؛ فلو جعل شرطاً يكون مقدّماً على أمر المهمّ، فيصير أمر الأهمّ مقدّماً عليه برتبتين، ومع ذلك لايدفع ذلك جمع الضدّين(١).

ففيه أوّلاً: أنّ الإطلاق ليس جمعاً بين القيود، بل هو رفض القيود، بمعنى عدم دخل فعل الآخر وتركه في فعليّة الطلب، وعليه فلا يلزم من الطلب طلب الجمع بين الفعلين.

نعم، لازم تعلّق الطلبين في المترتّبين طلب ما لها المعيّة الزمانيّة في المطلوبيّة، ولا إشكال فيه بعد فرض كون مطلوبيّة المهمّ فيما إذا لم يعمل القدرة في فعل الأهمّ، إذ القدرة الواحدة لا تفي بهما، وأمّا مع الترتّب فالقدرة الواحدة تفي بهما، إذ مع إعمال القدرة في فعل الأهمّ لا تأثير للأمر بالمهمّ، ومع عدم إعمالها في الأهمّ لا مانع من إعمالها في فعل المهمّ، وعليه، فالترتّب موجب للجمع بين الطلبين لا طلب الجمع، وجمع الطلبين مع ترتّب تأثير المهمّ على عدم تأثير الأمر بالأهمّ لا مانع منه.

وثانياً: أنّ المناط في دفع التضادّ هو اختلاف الرتبة مع عدم فعليّة تأثير الأهمّ،

---

(١) منهاج الوصول: ج٢ ص٥٢.

لا مجرّد اختلاف الرتبة، حتّى يقال إنّ عنوان الإطاعة بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ مؤخّر وبالنسبة إلى الأمر بالمهمّ مقدّم، ومقتضاه هو إمكان أن يقال: أطع الأهمّ، وإن أطعته فأتِ بالمهمّ؛ مع أنّه طلب للجمع بين الضدّين، واختلاف الرتبة لا يدفعه. وبناءً عليه، فمع فعليّة تأثير الأهم في جانب الأهمّ لايبقى مجال للأمر بالمهمّ مع وجود التضادّ بينهما، إلّا على نحو التخيير، وهو خلف في أهمّيّة أحد الطرفين بالنسبة إلى الآخر، فمع انقياد المخاطب ومؤثريّة الأمر بالأهمّ لا مجال للمترتّب.

هذا مضافاً إلى أنّه مع الإطاعة لايبقى أمر للأهمّ حتّى يجتمع مع الأمر بالمهمّ ويلزم منه طلب الجمع بين الضدّين، اللّهمّ إلّا أن يكون مقصوده العنوان الانتزاعيّ كالذي يطيع أو غيره من العناوين الانتزاعيّة التي تصدق قبل الامتثال على أنّ الأمر بالمهمّ لجبران فقدان مصلحة الأهمّ؛ فإذا كان المكلّف قاصداً للاطاعة والامتثال فلا داعي للطلب الترتّبي في هذه الصورة، بخلاف عصيان الأهمّ، فلا تغفل.

وكيف كان، فالأمر الترتّبي بما هو هو لايوجب الجمع بين المتضادّين، ويشهد له ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ أنّ المكلّف لو جمع بين الأهمّ والمهمّ ـ فيما إذا أمكن ذلك، مثل ما إذا قال المولى لعبده: جئني بماء عذب وإن عصيت ذلك فجئني بماء مالح لم يقعا على صفة المطلوبيّة. وهذا آية عدم الأمر بالجمع وعدم ملازمة الترتّب، لا بحساب الجمع، لأنّ المهمّ لايقع على صفة المطلوبيّة بعد عدم تحقّق شرطه، وهو عدم مؤثّريّة الأمر بالأهمّ. وبالجملة؛ فمع وجود تأثير الأهمّ لايصدق عصيان الأهمّ وتركه حتّى يتحقّق شرط المهمّ، من دون فرق بين أن يكون الأهمّ والمهمّ متضادّين وبين أن لا يكونا كذلك.

لا يقال: إنّ الذي يعصي ولايأتي بالأهمّ يمتنع عليه الجمع بين الإتيان بالأهمّ والإتيان بالمهمّ، وإلّا كان هو الذي يطيع، والجمع بين الذي يعصي ولايأتي وبين الذي يطيع ويأتي جمع بين النقيضين.

ولو فرض جواز الجمع وأتى بالأهمّ كالإزالة والصلاة في أوّل الوقت، وقع كلٌّ منها على صفة المطلوبيّة، لأنّ عنوان الذي يعصي ما دام لم يتحقّق العصيان لايوجب سقوط الأمر بالاتيان بالأهمّ، والمفروض أنّ شرط المهمّ حاصل بإطلاق عنوان الانتزاعيّ، كالذي يعصى، فيكون المهمّ مطلوباً[١].

لأنّا نقول: إنّ الأمر الترتّبي لا يدلّ على مطلوبيّة الجمع، ومطلوبيّة مثل الإزالة والصلاة في المتضيّقين على فرض اجتماعهما ليست مستفادة من الأمرالترتّبيّ، بل مستفادة من الخارج.

وبالجملة، يكفي لعدم ملازمة الأمر الترتّبيّ لمطلوبيّة الطرفين وجمعهما ما عرفت من المثال العرفيّ، ولعلّ ذلك من جهة توقّف مطلوبيّة المهمّ على عدم مؤثّريّة الأمر بالأهمّ، ومعه يستحيل أن يكون الأمران المترتّبان مؤدّيين إلى طلب الجمع؛ فالترتّب يفيد الجمع في الطلب، لا طلب الجمع، فلا تغفل.

وإلى ما ذكرنا يؤوّل ما حكي عن المحقّق السيّد الشهيد الصدر ﷺ حيث أورد بيانين في مقام تقريب إمكان الترتّب بيانين، فقال في البيان الأوّل: إنّه يستكوّن من نقطتين:

الأُولى: أنّه لاريب ولا إشكال في أنّ المحذور الموجود في الأمر بالضدّين إنّما هو بلحاظ التمانع بينهما في مقام التأثير والامتثال، بحيث لو قُطع النظر عن ذلك لم يكن هناك محذور آخر من تناقض أو اجتماع ضدّين، لعدم التضادّ ذاتاً بين الأمرين، كما هو واضح.

الثانية: أنّ التمانع بين الأمرين في مقام التأثير يرتفع من البين فيما إذا رتّب الأمر المهمّ على عدم فعل الأهمّ؛ لاستحالة مانعيّة الأمر بالمهمّ حينئذٍ عن تأثير الأمر

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٥٣.

بالأهمّ، واستحالة مانعيّة الأمر بالأهمّ عن تأثير الأمر بالمهمّ.

أمّا استحالة الأولى فوجهها لزوم الدور؛ لأنّ الأمر بـالمهمّ مـتفرّع ـ بحسب الفرض ـ على عدم الأهمّ، ومعه يستحيل أن يكون مانعاً عن اقتضاء الأمر بالأهمّ وتأثيره، لأنّ معنى ذلك أن يكون عدم الأهمّ مستنداً إلى الأمر بالمهمّ، وهو محـال. وهذا هو معنى أنّ اقتضاء الأمر بالمهمّ في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهمّ، فلا تنافي بين المقتضِيين، بالكسر.

وأمّا استحالة الثانية، فلأنّ الأمر بالأهمّ إذا كان مانعاً عن تأثير الأمر بالمهمّ ـ في فرض عدم وجود الأمر بالمهمّ ـ فهو غير معقول، إذ المانع عن تأثير مقتضى ما لابدّ أن يفرض في ظرف وجود ذلك المقتضي، وإن كان مانعاً عن تأثيره في فرض وجوده؛ ففرض وجوده هو فرض وجود موضوعه الذي هو عدم الأهمّ، وهو ظرف محروميّة الأمر بالأهمّ عن التأثير في نفسه، لأنّ الأمر بالمهمّ ـ بحسب الفرض ـ مترتّب على فرض عدم الأهمّ الذي يعني عدم تأثير الأمر بالأهمّ في إيجاد متعلّقه في نفسه. وعليه، فمانعيّة الأمر بالأهمّ عن تأثير الأمر بالمهمّ في هذا الظرف مستحيلة أيضاً لأنّه خلف[1].

التنبيهات

التنبيه الأوّل: أنّه بعد الفراغ عن إمكان مقام الثبوت، فليعلم أنّ مجرّد إحراز أهمّيّة أحد الطرفين يكفي في حكم العقل بترتّب تأثير أحدهما على حـالة عـصيان الآخر، وعدم تأثيره وتقييد إطلاق تأثير الأمر بالمهمّ بما يخرجه عن المزاحمة لتأثير الأمر بالأهمّ؛ فلا يتوقّف الحكم بترتّب تأثير الأمر بالمهمّ على حالة عصيان الأمـر

(١) بحوث في علم الأُصول: ج٢ ص٣٥٩.

بالأهمّ على ورود خطاب يتكفّل بترتّب تأثير الأمر بالمهمّ على عدم تأثير الأمر بالأهمّ، إذ الكشف العقليّ عن ذلك يستلزم الحكم الشرعي، لأنّ العقل هو المدرك والمنكشف هو الحكم الشرعي.

فكما أنّه من الممكن أن يقيّد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبة إلى المهمّ بصورة عدم مزاحمة الأهمّ، فكذلك يمكن اكتشافه بحكم العقل بعد كون الخطابين مطلقين ومتزاحمين مع أهميّة بعض الأطراف بالنسبة إلى الطرف الآخر؛ ثمّ إنّ الكشف العقلي ليس بمعنى التصرّف في إرادة المولى أو جعله حتّى يقال إنّ تصرّف العقل في إرادة المولى أو جعله ممّا لامعنى معقول له، والتقيّد والتصرّف لا يمكن إلّا للجاعل لا لغيره[1]، بل هو كشف عن تقييد الشارع وجعله، وإنّ إرادته في مثل ما إذا تزاحم المطلقان وكان أحدهما أهمّ تعلّقت بالمهمّ مترتّباً على عدم تأثير الأمر بالأهمّ.

لا يقال إنّ التزاحمات الواقعة بين الأدلّة تكون متأخّرة عن تعلّق الأحكام بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلّف بالواقعة، فلم تكن ملحوظة في الأدلّة لأنّا نقول إنّ ذلك صحيح بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة، وأمّا مع حكم العقل بذلك فيستفاد ذلك بالدليل الآخر، وهو متأخّر عن الأحكام الأوّليّة. فإرادة كيفيّة علاج المتزاحمات إرادة مستقلّة أُخرىٰ بعد تحقق الأدلّة الأوّليّة وتزاحمها.

وأمّا القول بأنّ الأوامر تعلّقت بنفس الماهيّات من دون حكايتها عن الوجود، وإن كانت متّحدة مع الأفراد في الخارج، لمباينتها مع الأفراد والخصوصيّات، ومقتضى ذلك هو أنّ الجعل في القضايا الحقيقيّة ليس إلّا جعلاً واحداً بعنوان واحد لاجعلات كثيرة بعدد أنفاس المكلّفين، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجّة بحكم العقل والعقلاء لكلّ من كان مصداقاً للعنوان.

---

(١) كما في مناهج الوصول: ج٢ ص٢٨.

ففيه ما لايخفى، فإنّ الماهيّة من حيث هي لا تكون مطلوبة، إذ لاغرض في طلبها، بل المطلوب هو الماهيّة المفروضة الوجود، والماهيّة تحكي عن وجودات أشخاصها بما هي منشأ لانتزاع الماهيّة عنها، لا بما هي متّحدة مع الخصوصيّات والعوارض. وعليه، فلا مانع من حكايتها وكون الجعل جعلات كثيرة. هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا بعدم الحكاية، فحكم العقل بكونه حجّة على كلّ من كان مصداقاً للعنوان كافٍ في كون الحكم في كلّ مورد شرعيّاً، لأنّ المدرِك هو العقل والمدرَك -بالفتح- شرعيّ للملازمة بين حكم العقل والشرع، ويشهد لكونه حكماً شرعيّاً جواز جريان الاستصحاب في حكم الأفراد. وعليه، فما في مناهج الأصول محلّ نظر وإشكال، فلا وجه لإنكار الترتّب بدعوى خروج الموارد المتزاحمة عن مورد الحكم الشرعيّ، إذ هو واحد ولا مزاحمة بين الأحكام المتعلّقة بالماهيّات الكلّيّة(١).

ثمّ إنّ الأمر الترتّبي واقع في الخطابات العرفيّة وفي جملة من المسائل الفقهيّة، وهما أدلّ دليل على الإمكان الوقوعيّ، إذ الشيء ما لم يكن ممكناً وقوعاً لايقع، وحيث وقع عُلم أنّه ممكن وقوعاً، لأنّا نقول إنّ الإمكان الذاتيّ ينكشف من الخطابات العرفيّة والمسائل الفقهيّة حتّى يشكّل ذلك بأنّ من استحال الترتّب ذكر لا محالة حيلة لهذه الموارد. ومجرّد تلك الأمثلة مع استحالة الترتّب لايكفي في رفع الاستحالة، بل اللازم هو توجّهها بنحوٍ لاينافي برهان الاستحالة، إذ المراد من التمسّك بهما هو الإمكان الوقوعيّ بعد الفراغ عن مرحلة الإمكان الذاتي فلا تغفل. وممّا ذكر يظهر ما في بحوث علم الأصول: ج٢ ص٣٣٧ فراجع.

التنبيه الثاني: أنّ صاحب الكفاية أورد على القائل بالترتّب بأنّ الأمر بكلٍّ من الضدّين بناءً على الترتّب أمر مولويّ فعليّ، ومن شأن هذا الأمر هو استحقاق

---

(١) راجع مناهج الأُصول: ٢٣ ـ ٣٠، وفرائد الاصول: ج٢ ص١٥١.

العقاب على عصيانه عقلاً، كما من شأنه الثواب على امتثاله؛ فالتفكيك بين الملزوم ولازمه أو بين لازمين بيّنين لملزوم واحد لايصدر من أحطّ أهل العلم درجة، فكيف بهؤلاء الأعلام القائلين به!

ولو كان على يقين ممّا نقله عن سيّده الأُستاذ لكان هو الثقة الصدوق الذي لايرتاب أحد في صحّة نقله، وأمّا إذا كان على شكّ منه ـ ونحن قاطعون ببراءة عالم مثله عن مثله ـ بل لابدّ للقائل بالترتّب من الالتزام بعقوبات متعدّدة إذا ترتّبت أوامر كذلك، وما ذكر من قبح العقاب على ما لايقدر. انتهى.

أورد عليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ بأنّا لانستوحش من أن يكون مخالفة الأمرين المترتّبين موجبة لشدّة العقاب أو طول مدّته، إذ فرق واضح بين من أتى بالمهمّ ولم يأت بالأهمّ وبين من لم يأتِ بشيء منهما، لأنّ الثاني فوّت الغرضين من المولى، بخلاف الأوّل فإنّه لم يفوّت إلّا أحد الغرضين؛ وتعدّد العقاب بهذا المعنى أمر متصوّر يقتضيه الفرق المذكور. وأمّا بمعنى الآخر فليس له وجه، إذ العذاب الأُخرويّ لايقاس بضرب الأسواط في عالمنا حتّى يقال إنّ من عصى الأمرين يضرب عليه سوطين، بل يعذّب هناك بعذاب شديد أو أطول، انتهى.

قال في الوقاية: إنّ القدرة حاصلة على كلٍّ من الضدّين وإلّا لامتنع أصل التكليف. وقد فرغنا عن إثبات إمكانه وكلام صاحب الكفاية على فرض تسليم الإمكان، أمّا القدرة على الأهمّ فحاصلة بالفرض، وأمّا على المهمّ فهي أيضاً حاصلة على تقدير ترك الأهمّ، وهي كافية لتصحيح العقوبة، كما كانت كافية لأصل التكليف. ولادليل على لزوم القدرة أزيد من ذلك ـ إلى أن قال ـ: والسرّ فيه أنّ المناط في صحّة التكليف والعقاب على العصيان ليس القدرة على المجموع، بل على الجميع؛ وهي

حاصلة على كلّ واحد من الأفعال على تقدير ترك الغير[١].

ومثله ما في المناهج، حيث قال في استحقاق العقاب المتعدّد في التكليفين الفعليّين المتساويين في الجهة والمصلحة والمختلفين في الأهمّيّة، ومع عدم اشتغاله بأحدهما، لايكون معذوراً في ترك واحد منهما، فإنّه قادر على إتيان كلّ واحد منهما، فتركه يكون بلا عذر، فإنّ العذر عدم القدرة، والفرض أنّه قادر على كلٍّ منهما، وإنّما يصير عاجزاً عن عذر إذا اشتغل بإتيان أحدهما ومعه معذور في ترك الآخر، وأمّا مع عدم اشتغاله به فلايكون معذوراً في ترك شيءٍ منهما؛ والجمع لايكون مكلّفاً به حتّى يقال إنّه غير قادر عليه، وهذا واضح بعد التأمّل وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ؛ فإن اشتغل بإتيان الأهمّ فهو معذور في ترك المهمّ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضدّه بحكم العقل، وإن اشتغل بالمهمّ فقد أتى بالمأمور به الفعليّ لكن لايكون معذوراً في ترك الأهمّ، فيثاب بإتيان المهمّ ويعاقب بترك الأهمّ، الخ[٢]. ظاهره تعدّد العقاب لو لم يأت بالأهمّ والمهمّ أصلاً.

يمكن أن يقال إنّ التخيير العقليّ لايزيد على التخيير الشرعيّ؛ فكما أنّ ترك كلّ واحد في التخيير الشرعيّ لايوجب تعدّد العقاب، كذلك في التخيير العقليّ، وهكذا عند ترجيح طرف بالنسبة إلى آخر. وتوقّف فعليّة الآخر على عدم تأثير الراجح لايوجب تركهما تعدّد العقاب، لأنّ التعدّد لا يوافق مع توقّف أحدهما على عدم تأثير الراجح. نعم، من لم يأت بشيءٍ من الأمرين. يعاقب بأشدّ ممّن لم يأتِ بالأهمّ وأتىٰ بالمهم، لأنّه تدارك ما فات بقدر ما أتىٰ بخلاف مَن لم يأتِ بشيءٍ من الأمرين ويبعد تعدّد العقاب أنّه لو ترك شخص جميع الواجبات الكفائيّة التي لاتقدّر على جميعها، بل

(١) الوقاية: ص٣١٣ ـ ٣١٥.

(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص٢٩ ـ ٣٠.

أكثرها، بل الزائد من واحد منها، لزم أن يقال إنّه عوقب بتعداد الواجبات الكفائيّة؛ لأنّه لو اشتغل بواحد منها كان معذوراً من البقيّة، وحيث لم يشتغل كان قادراً بالنسبة إلى كلّ واحد منها، فيعاقب على تركها. ومن المعلوم أنّ الالتزام بذلك خلاف ما عليه ارتكاز العقلاء في العقوبات لعدم القدرة على جميعها وإن قدر عليها بنحو العموم البدلي.

حكي عن المحقّق النائيني ﷺ أنّه قال: إنّ العقاب الثاني ليس على عدم الجمع بين الضدّين حتّى يقال إنّه غير مقدور، بل العقاب على الجمع بين المعصيتين، وقد كان مقدوراً للمكلّف أن لايجمع بين المعصيتين فيما لو جاء بالأهمّ(١).

وحسّنه ومحّصه الشهيد الصدر ﷺ حيث قال: إنّ الميزان في صحّة العقاب أن يكون التخلّص من المخالفة مقدوراً للمكلّف، وأمّا أن يكون الفعل والامتثال مقدوراً فهو شرط في معقوليّة التكليف وعدم لغويته.

ومن الواضح أنّه في المقام يكون التخلّص من مخالفة التكليفين بالأهمّ والمهمّ بنحو الترتّب مقدوراً للمكلّف وإن لم يكن امتثالها معاً مقدوراً له، فيكون تعدّد العقاب في محلّه.

نعم، يشترط في تحقّق المعصية عندنا أن يكون مخالفاً للتكليف المولويّ بنحوٍ يؤدّي إلى تفويت الملاك عليه، لا مجرّد مخالفة الخطاب المولويّ. وعليه، فلو كان الخطابان الترتيبيّان فعليّين من حيث الملاك، أي لم يكن الاشتغال بأحدهما رافعاً للآخر ملاكاً فلايستحقّ المكلّف أكثر من عقاب واحد، لأنّه لم يفوّت باختياره إلّا ملاكاً واحداً، وأمّا الملاك الآخر فقد كان فائتاً عليه لا محالة. فلابدّ من التفصيل بين الحالتين.

---

(١) بحوث في علم الأُصول: ج٢ ص٣٦٢.

والفرق بين الذي قلناه وبين تعبيرات المحقّق النائيني ﷺ يظهر فيما إذا فرض الأمر بالضدّين مطلقاً؛ كما إذا صدر من المولى أمر بهما بنحو القضيّة الخارجيّة اشتباهاً وغفلة عن التضادّ بينهما، فإنّه بناءً على تعبيرات المحقّق النائيني ﷺ ينبغي أن يقال باستحقاق المكلّف لعقابين لو عصى ولم يأتِ بشيءٍ منهما، لأنّ كلّاً منهما في نفسه كان مقدوراً، أو قل لأنّ كلّاً منهما معصية مقدورة في نفسها، والجمع بينها وبين المعصية الأُخرى مقدور أيضاً، مع حكم الوجدان بعدم استحقاقه، ذلك ممّا يبرهن على ما قلناه من أنّ الميزان في صحّة العقاب إمكان التخلّص من المعصية، والمكلّف في المثال لايمكنه التخلّص إلّا عن إحدى المعصيتين لا كلتيهما، فلايستحقّ إلّا عقاباً واحداً لاعقابين[1].

ولايخفى عليك أنّ مورد الاستدلال خارج عن محلّ الكلام الذي هو تزاحم بين الواجبين اللذين لكلّ واحد منهما ملاك، بحيث يكون مخالفة التكليف المولويّ مؤدية إلى تفويت الملاك عليه. وخطاب المولى الغافل بنحو القضيّة الخارجيّة لايقاس بالمقام الذي كان المولى ملتفتاً وكان خطابه بنحو القضيّة الحقيقيّة؛ وكيف كان، فما حكى عن المحقّق النائيني من أنّ العقاب على الجمع بين المعصيتين، وقد كان مقدوراً للمكلّف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما لو جاء بالأهمّ، لايصلح لتعدّد العقاب مع ما عرفت من عدم القدرة على امتثالها. نعم، يصحّ أن يكون القدرة على عدم الجمع بين المعصيتين موجبة لشدّة العقاب.

التنبيه الثالث: أنّه إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة العقليّة والآخر بالقدرة الشرعيّة، فلايأتي فيه الترتّب، لارتفاع موضوع الثاني بالواجب الآخر الأهمّ، لعدم القدرة عليه بواسطة المزاحمة مع الأهمّ الذي يكون مشروطاً بالقدرة العقليّة.

---

(١) بحوث في علم الأُصول: ج٢ ص٣٦٢.

فإنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً؛ فإذا أوجب الشارع صرف شيء في الأهمّ يكون صرفه في غيره ممنوعاً شرعيّاً، وهو كالممتنع العقليّ، فلايبقى موضوع للمشروط بالقدرة الشرعيّة، أي العرفيّة.

وقد مثّلوا لذلك بما إذا كان عنده مقدار من الماء يكفي إمّا للوضوء وإمّا لرفع العطش عمّن هو مشرف على الهلاك بسبب العطش؛ فبناء على أنّ الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، أي التمكّن من الماء المستفاد هذا الاشتراط من اشتراط التيمّم بعدم وجدان الماء وعدم التمكّن منه بقرينة المقابلة، وأنّ التفصيل قاطع للشركة، فلايجوز فيه الترتّب، وأن يكون الأمر بالوضوء مقيّداً بعصيان أمر الراجح، أي الأمر بإعطاء الماء للعطشان المشرف على الهلاك، لأنّه مشروط بالقدرة العقليّة والوضوء مشروط بالقدرة الشرعيّة على الفرض.

وكيف كان، فقد أُورد على ذلك بأنّ الأمر بأحدهما المطلق لايكون مانعاً عن القدرة على الآخر المقيّد بها بوجوده، بل إنّما يكون مانعاً إذا وصل إلى مرحلة الداعويّة والتأثير، وهي منتفية في حال العصيان، فيكون الموضوع حال العصيان موجوداً فيشمله الإطلاق بناءً على الترتّب فلا مانع من الالتزام بالترتّب هاهنا أيضاً.

أُجيب عن ذلك بأنّ وجود الأمر بنفسه يكون رافعاً للقدرة العرفيّة، فيكون الأمر المطلق رافعاً لموضوع الأمر المقيّد بالقدرة، فتكون نسبته إليه نسبة الوارد إلى المورود، فلا يقال عرفاً لمن هو منهيّ عن العمل إنّه قادر عليه وإن كان عاصياً له، بحيث لو أقدم يقال إنّه أقدم مع عدم تمكّنه للنهي، ومع عدم القدرة العرفية لا موضوع للخطاب، فلا أمر ولا ملاك.

ويشهد لذلك أنّه لو جاء بالتيمّم قبل أن يصرف الماء في حفظ النفس المحترمة كان مشروعاً ولايلتزم أحد ببطلانه، وهذا يعني صدق عنوان غير الواجد للماء على المكلّف؛ فلو أُريد تصحيح الوضوء والحال هذه بالترتّب لزم أن يفرض تحقّق عنوان

الواجد كي يكون موضوعاً للوجوب، ومن الواضح أنّ صدق عنوان الواجد وغير الواجد في زمان واحد غير معقول. انتهى.

هذا بخلاف موارد الترتّب، فإنّ الأمر في ناحية المهمّ موجود وإنّما يرفع اليد عن إطلاقه للمزاحمة. وهي فيما إذا كان الأمر في ناحية الأهمّ مؤثّراً فلا يرتفع إطلاق الأمر في ناحية المهمّ بمجرّد الأمر في ناحية الأهمّ، بل هو منوط بتأثير الأمر في ناحية الأهمّ. فلا تغفل.

التنبيه الرابع: أنّه ربّما يقال إنّ الترتّب إنّما يجري فيما إذا كان الضدّان ممّا لهما الثالث كالصلاة والإزالة وكإنقاذ الغريقين، وأمّا إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما كالحركة والسكون، فلا يتأتّى بينهما الترتّب، إذ ترك أحدهما أو عصيانه لايتحقّق بدون فعل الآخر، ومعه لامعنى لتعلّق الأمر بالآخر بشرط ترك ضدّه أو عصيانه، فإنّ الآخر حاصل، فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

وهذا لاشبهة فيه في نفسه، ولكنّ الكلام في صغرى هذه الكبرى، وقد حكي عن كاشف الغطاء رحمه الله تعالى أنّ مسألة الإخفات في موضع الجهر وبالعكس من موارد الترتّب. وأشكل عليه المحقّق النائيني ﷺ بأنّ تلك المسألة ليست من مصاديق الترتّب، لأنّ الجهر والإخفات من الضدّين اللذين لاثالث لهما، إذ القارئ لا يخلو عن أحدهما. وقد ثبت أنّ الترتّب لايجري في الواجبين اللذين لا ثالث لهما لامتناعه.

أُورد عليه في المحاضرات بأنّ متعلّق الأمر ليس هو الجهر أو الإخفات بحيث يفرض في موضوع الأمرين هو القراءة كي لايتخلّف القارئ عن أحدهما، بل متعلّق الأمر هو القراءة الجهرية أو القراءة الإخفاتية، ومن الواضح أنّهما ليسا من الضدّين الذين لا ثالث لهما، إذا المكلّف قادر على تركهما معاً بترك أصل القراءة.

أُجيب عنه بأنّه خلاف الفرض؛ لأنّ وجوب القراءة في الصلاة معلوم وليس مشروطاً بشرط، وإنّما الكلام في الجهر بها والإخفات كذلك، وبعبارة أُخرىٰ القراءة

المفروضة الوجود لقوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب، تعلّق الأمر بالجهر أو الإخفات فيها، ومعلوم أنّ عدم أحد الضدّين اللذين لا ثالث لهما في القراءة ملازم لوجود الآخر أو عينه[1].

وذهب السيّد الشهيد الصدر ﷺ ـ خلافاً لكاشف الغطاء ومَن جعل مسألة الجهر والإخفات من باب الترتّب ـ إلى أنّ الترتّب لايعقل بين الأمرين الضمنيّين، سواء جعلا عبارة عن الأمر بالجهر والأمر بالإخفات أو الأمر بالقراءة الجهريّة والقراءة الاخفاتيّة، وإنّما المعقول هو الترتّب بين الأمر بالصلاة الجهريّة والأمر بالصلاة الإخفاتيّة، وهما ـ كما سيأتي ـ لا تضادّ بينهما أصلاً، لإمكان إيقاعهما معاً في الخارج؛ فليس هذا التطبيق من باب الترتّب. ثمّ قال في تبين عدم معقوليّة الترتّب بين الأمرين الضمنيّين.

والوجه في ذلك أنّ افتراض الترتّب بين الأمرين الضمنيّين في خطاب واحد: يستلزم أخذ ترك الجزءين كالجهر مثلاً شرطاً للأمر الضمنيّ بالإخفات.

فإن أخذ شرطاً في موضوع الأمر الضمنيّ خاصّة فهو غير معقول، لأنّ مقتضى ضمنيّته. أنّ هناك أمراً واحداً بالمجموع، فلابدّ وأن يكون الشرط مأخوذاً في ذلك الأمر الواحد الاستقلاليّ، وإن أخذ شرطاً في موضوع الأمر الاستقلاليّ بالمركّب بنحو شرط الوجوب، لزم منه أخذ ترك الجهر مثلاً في الخطاب الواحد الذي من ضمنه الأمر بالجهر وهو مستحيل.

وإن أخذ شرطاً في متعلّق الأمر بالإخفات ـ بنحو شرط الواجب ـ لزم فعليّة كلا الأمرين الضمنيّين أي الأمر بالجهر وبالإخفات المقيّد بعدم الجهر، وهو طلب الجمع بين الضدّين المحال. وأضاف أيضاً: إنّ الشرط لو كان هو عدم الجهر الأعمّ من

(١) منتهى الأصول: ج١ ص٣٥٥.

السالبة بانتفاء المحمول بأن يقرأ ولايجهر أو السالبة بانتفاء الموضوع بأن لايقرأ أصلاً فالأمر بالقراءة الإخفاتية يكون معقولاً، وأمّا إذا كان الشرط هو عدم الجهر في القراءة، أي بنحو السالبة بانتفاء المحمول خاصّة فالأمر بالإخفات لايكون معقولاً حينئذٍ. وقد لاحظ كلٌّ من المحقّق النائيني والسيّد الأُستاذ إحدىٰ هاتين الفرضيّتين دون الأُخرى فتخالفا في إمكان الأمر بالقراءة الإخفاتيّة وعدمه[١].

ولقائل أن يقول: إنّ اللوازم المذكورة في ترتّب الأمرين الضمنيّين ناشئة من فرض كون الخطاب واحداً، وأمّا إذا قلنا بأنّ الترتّب في مثل الجهر والإخفات أو القراءة الجهريّة والقراءة الإخفاتيّة يمكن فرضه بالخطاب المتعدّد بأن أمر الشارع بمركّب يكون من جملته الجهر بالقراءة، ثمّ أمر بالإخفات على حدة عند ترك الجهر بالقراءة أو عصيانه، فلايلزم من ذلك المحاذير المذكورة، كما أنّ ظاهر الأخبار الواردة هو تعدّد الخطاب، منها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لاينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لاينبغي الإخفاء فيه. فقال: «أي ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لايدري، فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته[٢]». إذ مثل هذه الرواية الناظرة إلى مَن أجهر مكان الإخفات أو أخفت مكان الإجهار، يدلّ على خطاب آخر غير الخطاب الأوّل، فلامانع من أن يجعل بنحو الترتّب بالنسبة إلى الأوامر الضمنيّة من دون لزوم المحاذير المذكورة، ولاوجه لفرض الترتّب بين الصلاة الجهريّة والصلاة الإخفاتيّة مع أنّ وجوب أصل الصلاة ووجوب أصل القراءة معلومان وليسا مشروطين بشرط ولا كلام فيهما، وإنّما الكلام في الجهر والإخفات فيها. هذا مضافاً إلى أنّ تخصيص الترتّب بموارد التضادّ لا وجه له كما مرّ

(١) بحوث في علم الأُصول: ج ٢ ص٣٦٨.

(٢) الوسائل: ج ٤ ص٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

مراراً.

والتحقيق هو أن يقال: إنّ موضوع الأمر الترتّبي ليس هو العصيان الخارجيّ أو الترك الخارجيّ حتّى يلزم منهما وجود الضدّ الآخر، ولا مجال لطلبه لكونه تحصيلاً للأمر الحاصل، بل هو العزم على العصيان والبناء عليه وحالة العصيان؛ ومن المعلوم أنّه في صورة العزم والبناء وحالة العصيان لايتحقّق الضدّ الآخر ومعه مجال لطلبه، كما لايخفى، فلا يرد على كاشف الغطاء إشكال من جهة جعل مسألة الجهر والإخفات من باب الترتّب، لأنّ الترتّب يجيء بهذه الملاحظة في الضدّين اللذين لا ثالث لهما أيضاً، بل عرفت سابقاً عدم اختصاص الترتّب بالضدّين. وعليه، فالكبرى المذكورة مخدوشة، وإن ذهب الأعلام إلى صحّتها، فلا تغفل.

فتحصّل أنّه من الممكن جعل مسألة الجهر والإخفات من باب الترتّب، سواء فرض ذلك بين الأمرين الضمنيّين أو بين الأمرين المستقلّين فلا تغفل.

وربّما يشكل جعل مسألة الجهر والإخفات من باب الترتّب من جهة أُخرىٰ وهي أنّ الأمر يصير فعليّاً ومنجّزاً بإحراز موضوعه. وعليه، فإذا كان موضوعه ممّا لايقبل الإحراز بأن كان إحرازه مساوقاً لانعدامه كالناسي والساهي فلايعقل ترتّب الحكم عليه، لأنّه يلزم من وجوده عدمه، فلا يمكن فعليّة مثل هذا الأمر، وهو ليس قابلاً للداعويّة، وبدون الإحراز لا موضوع.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ موضوع الأمر الترتّبي هو عصيان الأمر الآخر بالإجهار، والعلم بعصيان الأمر بالإجهار مساوق لارتفاع الجهل ومعرفة لزوم الجهر عليه، فلا يتحقّق منه العصيان، فيمتنع تعليق الحكم على العصيان في الفرض لاستلزام ذلك عدمه، وبدون العلم بالتكليف لا عصيان.

وأُجيب عنه بأنّ ذلك يلزم لو كان المأخوذ في الأمر الآخر هو العصيان، أمّا إذا كان المأخوذ هو العزم على الترك أو البناء عليه، فلا يلزم منه ذلك، لجواز اجتماع العزم

والبناء على الترك مع الجهل بوجوبه، فيكون الحكم فعليّاً.

هذا مضافاً إلى إمكان اجتماع الجهل مع العصيان، لأنّ الجاهل المقصّر في حكم العامد، بمعنى أنّ التكليف يتنجّز عليه، ولذلك يعاقب على فعل المحرّمات وترك الواجبات ولو كان جاهلاً، إذا كان جهله عن تقصير، وإذا كان التكليف متنجّزاً عليه حتّى في حال جهله. وعليه، فيكون ترك الواجبات عصياناً لأنّه لانعني من العصيان إلّا مخالفة التكليف المتنجّز، فلا منافاة بين صدق العصيان مع الجهل بالتكليف؛ فلايلزم من جعل العصيان موضوعاً نفي الآخر لصدق العاصي عليه مع جهله التقصيريّ ولايعلم بعصيانه ـ كما هو المفروض ـ حتّى يرتفع الموضوع للحكم الآخر، بل هو في عين جهله يكون عاصياً ويشمله الدليل المعلّق على العاصي بحسب الواقع.

لا يقال إنّ التكليف المجهول لا يمكن أن يكون متنجّزاً مع كونه مجهولاً، لأنّا نقول إنّ مع الجهل التقصيريّ يصدق الوصول النوعي، إذ لا يلزم في الوصول تحقّق العلم الشخصيّ، بل يصدق مع الإمكان العاديّ للرجوع والعلم به، وهو حاصل.

وممّا ذُكر يظهر ما في كلام الشهيد الصدر، حيث قال إنّ نكتة الإشكال باقية على حالها، لأنّ المكلّف إنّما يمكنه أن يحرز ذوات أجزاء موضوع الأمر الترتّبي دون أن يعلم بموضوعيّته، ووصول الحكم لابدّ فيه من إحراز الموضوع بما هو موضوع.

والوجه في عدم إمكان إحراز المكلّف في المقام موضوعيّة تركه للقصر للأمر الترتّبي هو أنّ المكلّف بحسب الفرض معتقد وجوب التمام عليه بخطاب أوّلي، ومعه لايعقل أن يحرز كونه موضوعاً لوجوب التمام بخطاب ثانويّ ترتّبي، إذ إحرازه لذلك إن كان بأن يحرز كون اعتقاده بوجوب التمام موضوعاً لنفس ذلك الوجوب كان فيه محذور أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم الذي هو محذور شبه الدور، وإن كان بأن يحرز كونه موضوعاً لوجوب تمام آخر كان من اجتماع المثلين في نظره. وعليه، فالمكلّف المسافر في المقام دائماً يكون إتيانه بالتمام بتحريك أمر تخيّلي بالتمام يعتقده

كخطاب أوّلي على المكلّفين جميعاً في الحضر والسفر، وأمّا وجوب التمام. الترتّبي المخصوص بالمسافر الجاهل بوجوب القصر فلا يعقل وصوله إليه ومحركيّته له نحو التمام انتهى موضع الحاجة(١).

لما عرفت من أنّ الوصول المعتبر في تنجيز الخطاب هو الوصول النوعيّ، وهو متحقّق مع التقصير، ومعه فالخطاب بالتمام لمن قصّر في تحصيل العلم بأنّ المسافر يقصر صلاته فعليّ ومحرّك له لأنّه عالم في عين جهله، فما تخيّله مصادف للواقع وإن جهل بموضوعه، بل لعلّه من باب الخطأ في التطبيق.

وأمّا ما ذهب إليه للتفصّي من الإشكال المذكور من أنّ أصل هذا الإشكال إنّما جاء بتصوّر أنّ الأمر بالتمام في حقّ الجاهل بالقصر بنحو الترتّب أمر آخر غير الأمر الأوّلي بالتمام، وهذا لا موجب له، بل هو إطلاق في نفس الجعل الأوّلي الذي يجعل في حقّ كلّ من لم يأت بالقصر نتيجة عدم علمه بوجوب القصر عليه، سواء كان عدم العلم لعدم الوجوب أو للجهل، وهذا الخطاب يمكن أن يحرزه المكلّف في كلّ حال(٢).

ففيه ما لا يخفى؛ فإنّ الخطاب الأوّلي بعد تنويعه إلى المسافر والحاضر لا يشمل المسافر، والمفروض أنّ الجاهل بالقصر مسافر، ومعه فلا إطلاق للجعل الأوّلي في الواقع بالنسبة إلى الجاهل المقصّر.

نعم، الجاهل يتخيّل إطلاقه ولا إطلاق له، ولكن يشمله الأمر الترتّبي بالتقريب الذي ذكرناه.

هذا مضافاً إلى أنّه مع الجهل التقصيريّ والوصول النوعيّ لا يصدق عدم العلم بوجوب القصر، فلا تغفل.

(١) نفس المصدر.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣٧٠.

ثمّ لايخفى عليك أنّ الترتّب في القصر والإتمام والجهر والإخفات يتحقّق بأمر جديد غير الأمر الأوّلي، لأنّ الأمر الأوّلي يتنوّع بحسب عنوان المسافر والحاضر أو بحسب الصلوات باختلاف الأوقات؛ والدليل على الأمر الجديد هو ما ورد في الروايات من كفاية الإتمام مكان القصر عند الجهل بوظيفة المسافر أو كفاية الإخفات موضع الإجهار، وبالعكس، عند الجهل.

والترتّب في هذه الموارد يختلف مع الترتّب في سائر الموارد التي ربّما يتزاحم فيها بين الخطابات ويكون طرف منها بالنسبة إلى الآخر أهمّ، والاختلاف من ناحية أنّ الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر الأهمّ ليس غير الأمر الأوّلي، بل هو هو، وإنّما يرفع اليد عنه عند التزاحم، فإذا لم يكن مزاحم أو كان ولاتأثير له فيؤخذ بالأمر الأوّلي ولا يجوز رفع اليد عنه من دون مزاحم مؤثّر، كما لايخفى.

وكيف كان، فالمتحصّل إلى حدّ الآن هو عدم ورود إشكال على كاشف الغطاء في جعل مسألة الجهر والإخفات أو القصر والإتمام من باب الترتّب.

التنبيه الخامس: ربّما يقال إنّه بناءً على عدم إمكان الشرط المتأخّر لزم التفصيل بين الموارد، فكلّ مورد يلزم من اشتراط عصيان الأهمّ فيه تأثير أمر متأخّر في المتقدّم لايتأتّىٰ فيه الترتّب، كما إذا كان الأهمّ والمهمّ تدريجيّ الوجود، أو كان الأهمّ أمراً باقياً ومستمرّاً وكان عصيانه في الآن الأوّل المتعقّب بعصياناته في الآنات المتأخّرة مؤثّراً في فعليّة المهمّ. فإنّ العصيان الخارجيّ في الأزمنة المتأخّرة لو كان مؤثّراً في فعليّة المهمّ من الأوّل لزم تأثير المتأخّر في المتقدّم. وهو محال. فالترتّب في هذه الموارد مستحيل.

هذا بخلاف ما إذا كان الشرط في فعليّة المهمّ هو عصيان الأهمّ في الآن المقارن، سواء كان كلّ واحد منهما آنيّاً أو كان الأهمّ آنيّاً دون المهمّ ولا استمرار للأهمّ، فإنّ الشرط في كلا الصورتين هو العصيان المقارن، فلايلزم تأثير المتأخّر في المتقدّم.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ العصيان في باب الترتّب لا تأثير له في فعليّة المهمّ فإنّ المهمّ عند عدم مزاحمة الأهمّ كان فعليّاً بمباديه المخصوصة به؛ فلو كان المكلّف منقاداً صار التكليف في طرف الأهمّ مزاحماً لمبادئ الفعليّة في طرف المهمّ، وأمّا إذا لم يكن المكلّف منقاداً فلم يكن التكليف في طرف الأهمّ مزاحماً وصار التكليف في طرف المهمّ فعليّاً بمبادئ مخصوصة به كالإطلاقات الأوّليّة؛ فلا تأثير للمتأخّر في المتقدّم في جميع الصور، حتّى فيما إذا كان الطرفان تدريجيّي الوجود أو كان الأهمّ تدريجيّاً وأمراً مستمرّاً.

وبالجملة، فالحكم في طرف المهمّ فعليّ بمبادئه وهي الإطلاقات مع وصولها إلى المكلّف، والعصيان لا تأثير له في الفعليّة، بل هو في قوّة عدم المزاحمة عن فعليّة المهمّ. وعليه، فباب تأثير المتأخّر في المتقدّم مع عدم تأثير العصيان في فعليّة المهمّ لا مجال له في الترتّب فالتفصيل من هذه الجهة غير موجّه.

وأمّا الجواب بمقايسة المقام مع التدريجيّات وجعل عنوان التعقّب بالعصيانات المتدرّجة شرطاً، كما أنّ القدرة على الجزء الأوّل المتعقّب بالقدرة على الأجزاء المتأخّرة شرط حاصل بالفعل في التدريجيّات، فلا يخلو عن الإشكال؛ لأنّ وجود التدريجيّات ـ مع تسليم انحصار إمكان صدورها عن الحكيم المتعال بذلك ـ يكفي في مقام الإثبات وجعل وصف التعقّب شرطاً؛ هذا بخلاف المقام فإنّه لا ضرورة في جعل الشرط هو التعقّب، إذ مع عدم جعل ذلك لايلزم خلاف حكمة، بل اللازم هو عدم إطلاق الخطابات المتزاحمة لصورة تدريجيّتها، ولابأس به، وبالجملة قياس المقام بالتدريجيّات مع الفارق، فلا مجال لإسراء الحكم منها إلى المقام، هذا مع الغمض عن جعل القدرة شرطاً في متعلّق الخطابات.

التنبيه السادس: أنّ الترتّب يجري أيضاً في المتزاحمين الطوليّين بحسب الزمان إذا كان الثاني أهمّ، وواجب المراعاة إمّا من جهة تصوير الواجب المعلّق أو من جهة

أهميّة ملاك خطابه، وحكم العقل مستقلاً أو من باب متمّم الجعل بحفظ القدرة للواجب المتأخّر الأهمّ، وذلك بأن تكون فعليّة الأمر بالمهمّ في الحال مشروطة بعدم تأثير خطاب الأهمّ المتأخّر زماناً، كاشتراط فعليّة الأمر بالمهمّ في الحال بعدم تأثير خطاب الأهمّ المقارن المزاحم حرفاً بحرف، والقول بأنّ ذلك مستلزم للالتزام بالشرط المتأخّر الممتنع، لأنّ عصيانه متأخّر عن فعليّة المهمّ المفروض وهو محال، غير سديد، بعدما عرفت من أنّ العصيان لا تأثير له في فعليّة الخطاب المهمّ، لأنّ فعليّته تكون بمبادئه المخصوصة به، وإنّما بالعصيان يرفع المزاحم عن تأثير المقتضي في طرف المهمّ ولادخل للعصيان في الفعليّة.

وهكذا لا وجه لما يقال من أنّ لازم ذلك هو طلب الجمع بين الضدّين، لأنّ الذي يزاحم خطاب المهمّ هو خطاب احفظ قدرتك المتولّد من أهميّة ملاك الخطاب الثاني عقلاً أو المتمّم له شرعاً، والاشتراط بعصيان الخطاب الثاني الأهمّ لايرفع هذا الخطاب، أي خطاب احفظ قدرتك، فالتزاحم وطلب الجمع بين الضدّين لايرتفع بهذا الاشتراط، مع أنّ ارتفاع هذين بالاشتراط هو المصحّح للترتّب والمخرج له من المحاليّة إلى الإمكان(١).

وذلك لأنّ خطاب: احفظ القدرة للثاني الأهمّ ناشٍ عن ملاك الثاني وليس هو خطاب مستقلّ في نفسه. وعليه، فإذا كان ملاك الثاني الموجب للخطاب الثاني غير مؤثّر في المخاطب بالنسبة إلى خطاب ذي المقدّمة، كان كذلك بالنسبة إلى خطاب احفظ القدرة للثاني للملازمة بين العصيانين، وعدم التفكيك فيهما إذا كان المفروض عدم استقلال خطاب احفظ القدرة للثاني من جهة الملاك.

فإذا كان خطاب الثاني غير مؤثّر في المخاطب كان خطاب احفظ القدرة أيضاً

(١) منتهى الأصول: ص٣٦٢.

كذلك، فلايلزم الجمع بين الضدّين من فعليّة خطاب المهمّ، فإنّه فعليّ في فرض عدم تأثير خطاب الأهمّ وخطاب احفظ القدرة بتبع عدم تأثير خطاب الأهمّ.

ولاحاجة في مجيء الترتّب في المقام أن يجعل فعليّة خطاب المهمّ مشروطة بعصيان خطاب احفظ قدرتك الذي هو خطاب عقليّ أو شرعيّ حتّى يقال إنّ ذلك يلزم المحذور، وهو إمّا طلب الحاصل أو طلب الممتنع أو كليهما، لأنّ عصيان حفظ القدرة لا يمكن إلّا بصرفها في شيء؛ وذلك الشيء إن كان إيجاد المهمّ فيلزم طلب الحاصل، وإن كان إيجاد شيءٍ آخر غير المهمّ فيلزم طلب الممتنع، لأنّ المفروض أنّ قدرته كانت بذلك المقدار الذي صرفها في ذلك الشيء؛ فيرجع الاشتراط في الفرض الأوّل إلى طلب الشيء بشرط وجوده، وفي الفرض الثاني إلى طلب الشيء بشرط العجز عن إتيانه؛ وإن كان المراد من عصيان حفظ القدرة صرفها في أيّ شيء كان، سواء كان هو المهمّ المفروض أو فعل وجوديّ آخر، فيلزم كلا المحذورين، لأنّ هذا المطلق والجامع إمّا ينطبق على نفس المهمّ فيلزم الأوّل، أي طلب الحاصل، وإمّا ينطبق على شيءٍ آخر غير المهمّ فيلزم الثاني أي طلب الممتنع(١).

وذلك لما عرفت من أنّ الترتّب متصوّر بين فعليّة خطاب المهمّ وعصيان الأهمّ، وملازمة عصيان الأهمّ مع عصيان خطاب احفظ القدرة. هذا مضافاً إلى أنّ خطاب احفظ القدرة مقارن مع خطاب المهمّ. وعليه، فجعل عصيانه شرطاً في فعليّة خطاب المهمّ يلزم خروجه عن المقام من المتزاحمين الطوليّين، على أنّ اللوازم المذكورة من تحصيل الحاصل أو طلب الممتنع وغيرهما ناشئة من جعل الشرط هو العصيان الخارجيّ، وأمّا إذا كان هو حالة العصيان والعزم والبناء على عدم الإتيان والاحتفاظ، فلايلزم الأمور المذكورة من اشتراط فعليّة خطاب المهمّ بعدم تأثير

---

(١) منتهى الأصول: ج١ ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

خطاب احفظ القدرة أي بحالة العصيان والعزم على عدم الاحتفاظ.

فتحصّل أنّه لا وجه للتفصيل المذكور في موارد الترتّب، فمع إمكان الترتّب يجيء أيضاً في المتزاحمين الطوليّين إذا كان الثاني أهمّ وواجب المراعاة.

نعم، إذا لم يكن الثاني أهمّ، كما إذاكان خطاب المهمّ أهمّ أو متساوياً معه، فلا مورد للترتّب لأنّ الواجب الفعليّ ليس إلّا خطاب المهمّ، فلامزاحم له أصلاً، فمع صرف القدرة فيه يصير قهراً موجباً لعجز المكلّف عن امتثال الثاني، فلا تغفل.

التنبيه السابع: أنّ الترتّب كما يجيء في ناحية الأمر كذلك يأتي في ناحية النهي، فمثل لا تغصب إذا تزاحم مع الأهمّ كإنقاذ المؤمن في أرض مغصوبة، فالخطاب الأهمّ وهو إنقاذ المؤمن يوجب خروج النهي عن الفعليّة، وإذا كان المخاطب عاصياً بحيث لايؤثّر خطاب الأهمّ في مثله، كان مخاطباً بترك الغصب، فالنهي عن الغصب في مورد التزاحم مترتّب على عصيان خطاب الأهمّ، كما أنّ الأمر بالصلاة فيما إذا كانت مزاحمة بالإزالة مترتّب على عصيان الأمر بالإزالة.

فكما أنّ العصيان في ناحية الأمر لا تأثير له في فعليّة الخطاب في طرف المهمّ، بل الفعليّة ناشئة من وصول الإطلاقات الأوّليّة الدالّة على الصلاة، كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ وإنّما العصيان حاكٍ عن عدم المزاحم لتلك الإطلاقات وفعليّتها كذلك في طرف النهي حرفاً بحرف.

فإنّ مع عصيان خطاب الإنقاذ لا مزاحم عن فعليّة إطلاق دليل لا تغصب، ولا تأثير للعصيان في فعليّة خطاب لا تغصب، بل هو فعليّ بوصول الدليل الدالّ على حرمة الغصب، فلا مورد لتوهّم تأثير الشرط المتأخّر في المقام ولاحاجة إلى تقدير وصف التعقّب دفعاً للتوهّم المذكور، لأنّ النهي متعلّق بالدخول في أرض الغير من دون إذن بالأدلّة الأوّليّة وإنّما زاحمه وجوب الإنقاذ، فإذا كان المكلّف غير عازم على الإتيان ارتفع المزاحم، فكان النهي عن الدخول في أرض الغير فعليّاً بمبادئه

المخصوصة به، والأدلّة الأوّليّة. هذا كلّه بناءً على عدم وجوب المقدّمة واضح.

فإنّ بين خطاب لا تغصب وانقذ الغريق تزاحم لا تعارض حتّى يستلزم التكاذب، ولا فرق بينهما وبين خطاب صلِّ وأزل النجاسة في كونهما يوجبان التزاحم أحياناً لا التعارض، وأمّا إذا قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة فيقع التعارض بين لا تغصب ووجوب المقدّمة الموصلة، فإنّ المقدّمة الموصلة عين التصرّف في دار الغير من دون استيذان، وليس هنا من باب اجتماع الأمر والنهي في العنوانين، لأنّ عنوان المقدّمة الموصلة لا دخل له، بل المدخليّة لمعنونه وهو التصرّف الخارجيّ، لأنّ الموقوف عليه الإنقاذ هو الوجود الخارجيّ لا العنوان؛ وكيف كان، فمن المعلوم أنّ حرمة الغصب نفساً لا تجتمع مع الوجوب المقدّميّ في شيءٍ واحد وهو المقدّمة الموصلة، فيقع التكاذب بينهما فلايبقى الحكمان ويخرج عن مورد الترتّب، فإنّ مورد الترتّب لا مضادّة فيه بحسب مقام الجعل، وإنّما المضادّة في مقام الامتثال، ولذا يجتمع الحكمان بحسب جعل الشارع، وإنّما سقط عن الفعليّة عند التزاحم في مورد المزاحمة فليس في المقدّمة الموصلة إلّا حكم واحد وهو لزوم الإتيان بها للوصلة إلى الإنقاذ، كما أنّ في غير الموصلة ليس إلّا حكم واحد وهو حرمة التصرّف والعدوان في ملك الغير.

وهكذا الأمر إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، فإنّه يقع التعارض بين حرمة الغصب والوجوب المقدّمي، فيقع التكاذب بينهما ولايبقى إلّا حكم واحد وخرج عن مورد الترتّب؛ فمع فرض عصيان الحكم الموجود لايكون حكم في المقام حتّى يترتّب عليه، بخلاف مثل الصلاة والإزالة فإنّه مع عصيان الإزالة وعدم تأثير أمرها لا مانع من فعليّة الأمر بالصلاة. نعم، يصحّ ورود النهي الجديد عند عصيان الخطاب المقدّميّ وعدم تأثيره، ولكنّه مفقود على المفروض، فلا يقاس بمورد الجهر والإخفات في الأمر الترتّبي، فإنّ الإخفات عند الجهل التقصيريّ والعصيان موضوع لخطاب الجهر وبالعكس بدليل خاصّ، والمفروض في المقام هو عدم ورود دليل خاصّ، ومع

التعارض بين الحرمة النفسيّة والوجوب المقدّميّ وأهميّة ذيها، فلا حكم في طرف الحرمة النفسيّة حتّى يقال عند عدم تأثير الأهمّ يبقى بلا مزاحم كسائر موارد الترتّب.

وممّا ذكر يظهر ما في منتهى الأُصول، حيث ذهب إلى جريان الترتّب في الحرام الذي وقع مقدّمة لواجب يكون فعله أهمّ من ترك ذلك الحرام مع فرض عدم ورود دليل خاصّ.

التنبيه الثامن: أنّ الترتّب لا يجري إلّا في المتزاحمين اللذين بينهما تزاحم اتّفاقيّ، وأمّا إذا كان بينهما تزاحم دائميّ، فيرجع إلى باب التعارض، إذ جعل الحكمين اللذين لا يمكن امتثالهما دائماً بل لامناص في جميع الأوقات إلّا في امتثال أحدهما وعصيان الآخر خالٍ عن الحكمة، فلا يصدر عن الحكيم. بل في مثله إن كان الملاك في أحدهما أقوى فالجعل على طبقه، وإن كان الملاك فيهما متساوياً فمقتضى ذلك هو الحكم بالتخيير الشرعيّ، ففي الصورتين لا مجال للتزاحم، ومع خروجهما عن التزاحم لا مجال للترتّب، إذ في الصورة الأُولى لا حكم آخر ـ مع فرض عدم تأثير الحكم الأقوى ـ حتّى يترتّب عليه. نعم، يمكن أن يرد بدليل خاصّ حكم آخر مترتّب على عصيان الحكم الأهمّ، ولكنّ المفروض عدم وجود دليل خاصّ.

وفي الصورة الثانية فلا مجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التنجيز، إذ لا حاجة في الأخذ بالحكم الآخر بفرض العصيان، كما لا يخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في منتهى الأُصول من أنّ وجه عدم جريان الترتّب في المفروض هو لزوم طلب الحاصل، وذلك من جهة أنّ عصيان كلّ واحد منهما ملازم لامتثال الآخر؛ ففي ظرف عصيان أحدهما الأمر بالآخر يكون من قبيل طلب الحاصل(١).

---

(١) منتهى الأُصول: ج ١ ص ٣٧٢.

وذلك لما عرفت من أنّه لا حكم في الصورة الأُولى ولا حاجة في الصورة الثانية، هذا مضافاً إلى أنّ الشرط ليس هو عصيان خارجيّ حتّى يلزم من الترتّب فيه طلب الحاصل، بل الشرط هو حالة العصيان والبناء والعزم كما مرّ مراراً.

التنبيه التاسع: أنّ الترتّب يجري في باب اجتماع الأمر والنهي حتّى بناءً على الامتناع وكون التركيب بين متعلّق الأمر والنهي اتّحاديا، لأنّ الواحد متحيّث بحيثيّتين وله ملاكان وكلّ ملاك من جهة حيثيّة خاصّة والحكم متعلّق بهما في الذهن لا في الخارج وعليه فلا تزاحم بين الحكمين، ولكنّ الامتناعيّ حيث تخيّل تعلّق الحكم بالوجود الخارجيّ زعم تزاحم الحكمين مع وجود الملاكين لهما كما يتزاحمان في مقام الامتثال؛ وبالجملة فمع تقديم جانب النهي سقط الأمر في جانب آخر، ولكن يمكن جريان الترتّب فيه لوجود الملاك في جانب الأمر، فإذا لم يكن النهي مؤثّراً فلا مانع من فعليّة الأمر في جانب آخر.

ذهب في منتهى الأُصول إلى عدم جريان الترتّب فيه أيضاً، وقال: والسرّ في عدم جريان الترتّب في ذلك الباب هو أنّه بناءً على تغليب جانب النهي لا يمكن أن يقال إن عصيت النهي، أي إن غصبت مثلاً فصلِّ، لأنّ الغصب ـ الذي به يتحقق عصيان النهي عن الغصب ـ إن كان هو الغصب الذي يوجد في ضمن الصلاة وينطبق عليها، ففي ذلك الظرف تكون الصلاة موجودة وحاصلة فيكون طلبه طلب الحاصل، وإن كان غصباً آخر غير منطبق على الصلاة فيكون طلباً للممتنع، وإن كان مطلقاً يلزم كلا المحذورين(١).

وفيه ما مرّ مراراً من أنّ الشرط هو حالة العصيان والبناء والعزم على العصيان لا العصيان الخارجيّ، فلا يلزم المحذورات المذكورة لو لم يدلّ دليل خاصّ على عدم صحّة مورد الأمر، كما سيأتي إن شاء الله البحث عنه. فتدبّر جيّداً.

---

(١) منتهى الأُصول: ج١ ص٣٧٢.

الخلاصة

الفصل الخامس في أنّ الأمر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضدّه أم لا

ويقع الكلام في أُمور:

الأمر الأوّل: أن المسألة أُصوليّة لأنّ نتيجة المسألة تقع في طريق الاستنباط ودعوى أنّها فقهيّة لأنّ البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضدّ الواجب وعدمه وهو بحث فقهيّ مندفعة بأنّ البحث ليس كذلك بل هو البحث عن ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه وعدمه وهو بحث أُصوليّ.

ثمّ أن تعنون المسألة بجهة أُخرىٰ تصلح باعتبارها أن تكون من مبادي الأحكام لاتنافي إدراجها في المسائل الأُصوليّة باعتبار ثبوت الملازمة وعدمه كمالايخفى.

الأمر الثاني: إنّ هذه المسألة الأُصوليّة تكون من المسائل العقليّة لا اللفظيّة لأنّ البحث لايختصّ بصورة ثبوت الأمر بلفظ ونحوه هذا مضافاً إلى أنّ الغرض من الاستلزام ليس إلّا في عالم الواقع والحاكم بها ليس إلّا العقل ولاصلة للبحث المذكور بدلالة الألفاظ وعدمها ولعلّ ذكرها في باب الألفاظ لعدم أفراد باب لخصوص المسائل العقليّة هذا مضافاً إلى غلبة كون الواجبات من الأوامر اللفظيّة.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ في المقام هو الضدّ الأُصوليّ لا المنطقيّ ولذا لايختصّ بالضدّ الوجوديّ بل يشمل مطلق مايعاند الشيء وينافيه ولو كان أمراً عدمياً كنقيض الشيء أعني عدمه ولذلك يصحّ إطلاق الضدّ على ترك كلّ ضدّ

كالصلاة والإزالة في وقت واحد مع أنّ ترك الصلاة والإزالة من النقيض ويسمّى الضدّ بالعامّ من جهة ملائمة ترك كلّ ضدّ مع اجتماعه مع واحد من الاضداد الخاصّة مثلاً ترك الإزالة يجتمع مع الصلاة وغيرها من الأكل والشرب ونحوهما وهكذا ترك الصلاة يجتمع مع الإزالة وغيرها من الأفعال.

كما يصحّ إطلاق الضدّ على الضدّ الخاصّ بمعناه المنطقيّ وهو الذي لايلائم ولايجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديّة كضدّيّة الإزالة مع الصلاة وبالعكس إذ الضدّان بالمعنى المنطقيّ أمران وجوديّان لا يجتمعان في محلّ واحد.

الأمر الرابع: إنّ محلّ النزاع ليس في الواجبين الموسّعين إذ لا مزاحمة بينهما كما ليس في المضيّقين اللذين لا أهمّ بينهما إذ من المعلوم إنّ الحكم هو التنجيز بينهما بل محلّ النزاع في الموردين:

أحدهما ما إذا كان أحد الواجبين موسّعاً والآخر مضيّقاً.

وثانيهما: هو ما إذا كانا مضيّقين ولكن كان أحدهما أهمّ من الآخر.

الأمر الخامس: في استدلال القوم على استلزام طلب الشيء والأمر به للنهي عن ضدّه ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في الضدّ الخاصّ:

واستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة للضدّ الآخر وحيث أنّ مقدّمة لواجب واجب فترك الضدّ الخاصّ واجب فإذا كان ترك الضدّ واجباً كان فعله محرّماً وهو المطلوب إذ نتيجة القياس أنّ الأمر بالشيء أو إرادته يستلزم النهي عن ضدّه ويمكن أن يقال: إنّ ترك الضدّ الخاصّ ليس من مقدّمات وجود الضدّ الآخر لأنّ الأمر العدميّ لا حظّ له من الوجود حتّى يؤثّر في وجود الضدّ الآخر فمع عدم كون

ترك الضدّ مقدّمة لامجال لسراية الوجوب من ذي المقدّمة إليها كما لايخفى.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّه لا تقدّم ولاتأخّر بين الضدّين بما هما ضدّان وعليه فنقيض كلّ واحد منهما وهو العدم البديل للوجود أيضاً لا تقدّم له على وجود الآخر وهذا معنى كونهما في مرتبة واحدة.

وفيه مالايخفى لأنّ صرف كون عدم الضدّ بديلاً لعين الضدّ لا يقتضي أن يكون في رتبته لجواز أن يتقدّم عليه أو يتأخّر عنه طبعا بشهادة أنّ الشرط وجوده متقدّم بالطبع على وجود مشروطه ومع ذلك لاتقدّم لعدمه البديل على وجود مشروطه بالطبع وأيضاً أنّ المعلول متأخّر عن العلّة رتبة وما هو متّحد معه وهو عدم البديل له لايكون متأخّراً عن العلّة الموجودة مع أنّ المفروض أنّ عدم المعلول يكون في مرتبة وجود المعلول.

وبالجملة فلاملازمة بين انتفاء التقدّم في وجود الضدّين وبين انتفائه في نقيضهما وعليه فمع عدم الملازمة لايثبت عدم التقدّم لنقيض أحد الضدّين بالنسبة إلى الآخر فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل نقيض كلّ واحد من الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر.

فالأولى هو أن يقال إنّ التقدّم والتأخّر والمقارنة والمعيّة من خواصّ الوجود والعدم لاحظّ له من الوجود حتّى يتصوّر فيه هذه الأُمور. وعليه فعدم النقيض أو الضدّ في عين عدم اختصاصه بمرتبة النقيض أو الضدّ لا تقدّم له من أنواع التقدّم ومع عدم التقدّم فلاوجه لتعلّق الوجوب المقدّميّ إليه.

الوجه الثاني: أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر والمتلازمان لايمكن اختلافهما في الحكم بأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً وعليه فإذا كان أحد الضدّين واجباً فلامحالة يكون ترك الآخر أيضا واجباً وإلّا لكان المتلازمان مختلفين في الحكم وهو خلف فإذا كان ترك الآخر واجباً ففعل نفس الآخر يكون محرّماً وهو

المطلوب من استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه.

يمكن أن يقال إنّ غاية مايدلّ عليه الدليل المذكور هو أنّه لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بغير ما حكم به الآخر ولايستفاد منه أنّه محكوم بحكمه بل يمكن أن لايكون له حكم أصلاً وعليه فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين في الحكم فكذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام وعليه فالالتزام بالتوافق في الحكم يحتاج إلى إقامة دليل.

فتحصّل أنّ الأمر بأحد الضدّين لايستلزم الأمر بترك الضدّ الآخر وإن كان كلّ ضدّ متلازماً مع ترك الآخر.

فمع عدم الاستلزام المذكور لايكون فعل الآخر حراماً حتّى يدّعى أنّه هو المطلوب.

المقام الثاني: في الضدّ العامّ

وتقريب الاستلزام فيه بأن يقال:

أنّ الأمْرَ بالضدّ كالإزالة كقوله أزل النجاسة عين النهي عن الضدّ العامّ كقوله لاتترك الإزالة أو مشتمل عليه أو مستلزم له والضدّ العامّ هو الترك فإذا كان الترك منهيّاً عنه يسري النهي منه إلى محقّقاته وهي أضداد الإزالة وعليه فمثل الصلاة التي تكون من محقّقات ترك الإزالة منهيّ عنها ومن المعلوم أنّ النهي عن الصلاة بضميمة أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد ينتج فساد الصلاة.

ويمكن أن يقال أوّلاً: نمنع تعدّد الخطاب من الأمر والنهي بناءً على أنّ النهي هو طلب الترك إذ الأمر هو طلب الفعل والنهي هو من طلب الترك وهما يرجعان إلى أمر واحد لأنّ النهي عن الترك يرجع إلى طلب ترك الترك ومن المعلوم إنّ طلب ترك الترك عين طلب الفعل فلاتعدّد للخطاب. هذا مضافاً إلى عدم وجود الملاك لتعدّد

الخطاب إذ ليس في ترك الترك مصلحة غير مصلحة الفعل حتّى يطلبها من دون فرق بين أن يكون النهي عين الأمر بالشيء أو جزءاً منه أو لازماً له.

وأمّا بناءً على أنّ النهي بمعنى الزجر عن ترك الإزالة والأمر بمعنى البعث نحو الإزالة فلا اتّحاد بينهما لمغايرة البعث والزجر وتعدّد متعلّقهما فدعوى العينيّة والاتّحاد مع مغايرتهما محال.

بل لامجال لدعوى الجزئيّة أيضاً بعد ما عرفت من مغايرة البعث والزجر هذا مضافاً إلى عدم كون الوجوب مركّباً من طلب الفعل مع المنع من الترك بعد ما عرفت في محلّه من بساطة الوجوب وإنّه أمر انتزاعي ينتزعه العقلاء من تعلّق الأمر بشيء من دون ترخيص في تركه.

كما لا وجه لدعوى اللزوم الواقعيّ بين الأمر بالضدّ والنهي عن تركه لأنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر وليس في جانب الترك مفسدة حتّى لزم عليه أن ينهى عنه باعتباره على حدّه بل الترك هو ترك ما فيه المصلحة الملزمة الموجبة للأمر فيجوز التفكيك بين الأمر والنهي في الاعتبار لأنّ كلّ واحدٍ منهما يحتاج إلى اعتبار مستقلّ ولاملازمة بين الاعتبارين.

وثانياً: أنّ الأضداد الخاصّة وإن كانت متلازمة مع ترك الضدّ العامّ ولكنّها ليست من محقّقات الترك إذ الترك لازم لترك نقيضه وهي إرادة الإزالة كما إنّ عدم المعلول لازم لعدم علّته.

وثالثاً: إنّه لادليل على سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر غايته إنّه ليس محكوما بحكم آخر.

ورابعاً: إنّ النتيجة على تقدير صحّة المقدّمات المذكورة ممنوعة لأنّ النهي الغيريّ لا يدلّ على مبغوضيّة العمل.

مقتضى الأصل

يقع الكلام في المقامين: المقام الأوّل في مقتضى الأصل بناءً على مقدّميّة ترك الضدّ والمقام الثاني في مقتضاه بناء على التلازم بين وجوب الضدّ ووجوب ترك الضدّ الآخر.

أمّا الأوّل: فلو شكّ في المقدّميّة وعدمها بالنسبة إلى ترك أحد الضدّين فلامجال للبراءة العقليّة إذ لا عقاب على المقدّمات كما لامجال للبراءة الشرعيّة لأنّ وجوب ترك الضدّ على تقدير المقدّميّة تابع لوجوب ذيه فلايمكن رفع وجوبه مع حفظ وجوب ذيه وإلّا فيؤول الأمر إلى التبعيض في الحكم العقليّ وهو كما ترى.

وأمّا على الثاني: فلو شكّ في الحكم بناء على سراية الحكم من متلازم إلى متلازم آخر فلامجال للأخذ بالبراءة العقليّة لعدم وجود مصلحة توجب الحكم النفسي ولعدم العقاب على الحكم الغيري.

وأمّا البراءة الشرعيّة فلامجال لها بعد كون الملازمة عقليّة لعدم كون رفع وجوبه ووضعه بيد الشارع حتّى تجري فيه البراءة الشرعيّة.

نعم لو قلنا بأنّ مفاد البراءة الشرعيّة هو رفع المواخذة لارفع الحكم فلامانع من جريان البراءة الشرعيّة إذ رفع المؤاخذة لاينافي كون الحكم عقليّاً ولكن ليس مفاد البراءة الشرعيّة هو رفع المواخذة بل هو رفع جميع الآثار برفع الحكم.

ثمرة المسألة

ربما يقال أنّه بناء على تماميّة دعوى الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه كانت نتيجة المسألة هي النهي عن الضدّ وهذه النتيجة بضميمة هذه الكبرى وهي أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد تدلّ على فساد الضدّ إذا كان عبادة كالصلاة

وعليه فيمكن أن نقول بأنّ كلّ عبادة صارت متزاحمة مع الأهمّ تكون محكومة بالفساد إن أتى بها في وقت الإتيان بالأهمّ.

أُورد عليه أوّلاً: بعدم انطباق تلك الكبرى وهي أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد على النهي عن الضدّ في المقام لأنّ المراد من النهي المذكور في تلك الكبرى هو النهي النفسيّ الكاشف عن المفسدة أو البعد والمفروض في المقام أنّ النهي لايكشف عن المفسدة ولايكون مبعّداً لأنّه نهي غيريّ بل العقل يحكم بتحقّق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم بالأهمّ إذ لا مزاحمة بين المقتضيات وإنّما التزاحم في مقام الامتثال.

ومع عدم الانطباق لاينتج القياس المذكور فساد العبادة إذا صارت متزاحمة مع الأهمّ.

وثانيا: أنّه لو سلّمنا كشف النهي الغيريّ عن المفسدة لايكفي مجرّد ذلك في الحكم ببطلان فعل العبادة لإمكان مزاحمة مصلحة الفعل ذاتاً مع المفسدة المكشوفة بالنهي الغيريّ وغلبتها عليها.

ألا ترى أنّ مصلحة الصوم في يوم عاشوراء تتزاحم مع مفسدة التشابه ببني أميّة وتترجّح عليها ولذا يكون الصوم المذكور محكوماً بالصحّة وإن كان مكروهاً.

وعليه فمجرّد كشف النهي الغيريّ عن المفسدة في الفعل لايكفي في الحكم ببطلان العبادة بل اللازم هو غلبة المفسدة الغيريّة المكشوفة على مصلحة نفسيّة للعبادة وبالجملة فمع بقاء مصلحة العبادة على ما هي عليها يكفي قصدها لتحقّق العبادة سواء قلنا باستلزام الأمر بالأهمّ للنهي عن المهمّ أو لم نقل وسواء قلنا بكشف النهي الغيريّ عن المفسدة أو لم نقل وعليه فلاثمرة للمسألة.

ودعوى أنّ فساد العبادة لايحتاج إلى استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه لكفاية عدم الأمر في الحكم بفساد العبادة والمفروض هو سقوط الأمر بمزاحمة الأهمّ.

فلا مجال لتصحيح العبادة فيما إذا كانت متزاحمة بالأهمّ سواء قلنا بالاستلزام أو

لم تقل وسواء قلنا بكشف النهي عن المفسدة أو لم تقل.

وعليه فلاثمرة للمسألة أيضاً كما عن شيخنا البهائي ﷺ لأنّ العمل على كلّ حال محكوم بالفساد مندفعة:

أوّلاً: بما عرفت من كفاية قصد الملاك في تحقّق العبادة لأنّ إضافة العمل إلى المولى معيار تحقّق العبادة سواء كانت الإضافة قصد الأمر أو الملاك المحبوب للمولى والمتحقّق في المقام هو وجود الملاك المحبوب فلا يلزم في تحقّق العبادة قصد الأمر وعليه فلاوجه للحكم بفساد العبادة بمجرّد سقوط الأمر مع وجود الملاك نعم إن كان النهي على تقدير الاستلزام المذكور كاشفا عن المفسدة الغالبة بالعبادة محكومة بالفساد وكفى به ثمرة.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا الحاجة إلى قصد الأمر في تحقّق العبادة أمكن إتيان الفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة المأمور بها لانطباق تلك الطبيعة عليه كانطباقها على بقيّة الأفراد ضرورة أنّه لافرق بينه وبين غيره من الأفراد من هذه الجهة. نعم لو استلزم الأمر بالأهمّ للنهي عن المهمّ كان المهمّ منهيّاً عنه فلاينطبق عليه المأمور به فلايكفي قصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعة لأنّ المفروض عدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليه فلاوجه لإنكار الثمرة على هذا القول.

وثالثاً: بوجود الأمر بناء على إمكان الترتّب فإنّ الأمر بالمهمّ على فرض إمكان الترتّب موجود ويصحّ قصده فيتحقّق الامتثال بقصده وتتمّ العبادة حتّى عند من اعتبر قصد الامتثال في تحقّق العبادة.

الترتّب

وحيث انتهى الكلام إلى الترتّب ينبغي البحث عن إمكانه كما ذهب إليه المحقّق الاصفهاني والسيّد محمّد الفشاركي والميرزا الشيرازي وكاشف الغطاء وصاحب

الوقاية وهداية المسترشدين وغيرهم من الأعاظم.

ذكروا تقريبات مختلفة لبيان إمكان الترتّب والاحسن منها هو أن يقال:

إذا تزاحم أمران أحدهما أهمّ من الآخر فلايمكن أن يقتضي كلّ واحد متعلّقه بالفعل من دون ترتّب أحدهما على عدم تأثير الآخر لاستحالة فعليّة مقتضاهما معاً لوجود التضادّ بينهما وإن كان المكلّف في كمال الانقياد كما لايمكن أن يتعلّق الأمر بالجمع بينهما من أوّل الأمر إذ لاواقع له ولايكون ممكنا بعد استحالته وعليه فالتأثير يكون للأهمّ بعد كونه مانعاً عن تأثير المهمّ فمع فعليّة التأثير للأمر بالأهمّ لا تأثير للأمر بالمهمّ.

نعم يمكن أن يكون المقتضيان مترتّبين بأن يكون أحدهما وهو المهمّ لا اقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الأهمّ فمع تأثير الأهمّ لاموضوع لتأثير المهمّ ومع عدم تحقّق موضوع التأثير للأمر بالمهم يستحيل مانعيّته عن تأثير الأمر المتوجّه بالأهمّ.

ومع عدم تأثير الأمر بالأهمّ فلامانع من فعليّة تأثير الأمر بالمهمّ المعلّق على عدم تأثير الأمر بالأهمّ.

وعليه فلاتضادّ بين الأمرين كما لاتضادّ بين الامتثالين بعد ترتّب تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر إذ لا جمع بينهما بعد كون المفروض هو تأثير أحدهما عند عدم تأثير الآخر وخلوّ المحلّ عنه فأين اجتماع الضدّين في محلّ واحد.

فالدافع لإشكال الجمع بين الضدّين هو عدم تأثير دعوة الأمر بالأهمّ في حال العصيان أو العزم عليه وإن كان له صلاحيّة الدعوة والتأثير في نفسه.

فإذا ورد الأمران أحدهما بالمهمّ والآخر بالأهمّ فلامجال لفعليّة التأثير في كليهما لأنّه يستلزم طلب الجمع بين الضدّين أمّا إذا علّق تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر فلامحذور كما إذا قيل ان كنت في حال عصيان الأهمّ أو عزمت على العصيان فأت بالمهم فلايلزم الإشكال إذ لايكون الأمر بالمهمّ مزاحماً للأمر بالأهمّ

عند تأثيره لعدم تحقّق موضوع الأمر بالمهمّ حتّى يكون مزاحماً للأمر بالأهمّ كما أنّ الأمر بالأهمّ لايكون مزاحماً للأمر بالمهمّ في حال عدم تأثيره كحال العصيان أو البناء والعزم عليه.

ولقد أفاد وأجاد في نهاية الدراية حيث قال إنّ الأمر بالاضافة إلى متعلّقه من قبيل المقتضي بالإضافة إلى مقتضاه فإذا كان المقتضيان المنافيان في التأثير لا على تقدير والغرض من كلّ منهما فعليّة مقتضاه عند انقياد المكلّف له فلامحالة يستحيل تأثيرهما وفعليّة مقتضاهما وإن كان المكلّف في كمال الانقياد وإذا كان المقتضيان مترتّبين بأن كان أحد المقتضين لا اقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الآخر فلامانع من فعليّة الأمر المترتّب.

وحيث إنّ فعليّة أصل اقتضاء المترتّب منوطة بعدم تأثير المترتّب عليه فلامحالة يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتّب عليه إذ ما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعليّة مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير ولا مزاحمة بين المقتضين إلّا من حيث التأثير وإلّا فذوات المقتضيات بما هي لاتزاحم بينهما انتهى.

فتحصّل أنّ ترتّب الأمر بالمهمّ على حالة عصيان الأمر بالأهمّ أمر معقول وأمر عرفيّ وإن لم يكن بينهما رابطة العلّيّة والمعلوليّة لكفاية تأخّره عنه ولو بالتأخّر الطبعي كما إن شوب العصيان بالوجود يكفي في صحّة جعله موضوعاً أو شرطاً للخطاب بالمهمّ.

فأساس الترتّب مبنى على ترتّب أثر الأمر بالمهمّ على حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ وعدم تأثيره لأنّ حالة العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهمّ الذي هو المانع من تأثير الأمر بالمهمّ فإذا حصلت حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ ارتفعت مانعيّة الأمر بالأهمّ عن تأثير الأمر بالمهمّ ومع ارتفاع المانعيّة أثّر الخطاب بالمهمّ.

وممّا ذكر ينقدح أنّ إشكال طلب الجمع بين الضدّين مرتفع بعدم تأثير الأمر بالأهمّ لابسقوطه وعليه فلاملزم لجعل موضوع الأمر بالمهمّ سقوط الأمر بالأهمّ حتّى يدور الأمر بين السقوط والثبوت فيخرج عن محلّ الكلام بل الأمر بالأهمّ ثابت في حال العصيان أو البناء عليه قبل مضيّ وقت العمل فمع ذلك لا يكون مؤثّراً ومع عدم المؤثّرية لايوجب مؤثّرية الأمر بالمهمّ طلب الجمع بين الضدّين كما لا يخفى.

لايقال إنّ العصيان أمر عدمي وليس فيه مناط التأخّر الرتبي عن الأمر بالأهمّ لاختصاص المناطات بالأُمور الوجوديّة والعصيان ليس إلّا ترك الامتثال بلاعذر وعليه فتأخّره عن الأمر بالأهمّ لامناط له وهكذا لامناط فيه لتقدّمه على الأمر بالمهمّ حتّى يكون موضوعاً لحكم أو شرطاً لشيء أو غير ذلك لأنّ تلك الأُمور أي التقدّم أو التأخّر يكون من الأُمور الوجوديّة والعصيان لايتّصف بإحدى الحيثيّات الوجوديّة لأنّا نقول أوّلاً أنّ مفهوم العصيان متقوّم بتقدّم الأمر عليه إذ العصيان هو ترك امتثال الأمر الفعلي من دون عذر فالعصيان من دون وجود أمر غير متصوّر وعليه فتقدّم الأمر عليه كتقدّم اجزاء الماهيّة على نفس الماهيّة وان لم يكن بين العصيان والأمر رتبة العلّيّة والمعلوليّة.

وثانياً: إنّ العصيان ليس هو عدم محض بل هو مشوب بالوجود لأنّ العصيان مخالفة المولى في أوامره ونواهيه وهي من الأُمور الوجوديّة وإن كانت المخالفة موجبة لترك الامتثال بلاعذر.

وعليه فيكون العصيان متأخّراً زماناً عن الأمر بالأهمّ ومتقدّماً على الأمر بالمهمّ.

ولا امتناع في جعل العصيان شرطاً أو موضوعاً بل واقع في الكتاب والسنّة كقوله تعالى: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره).

وثالثاً: إنّ الموضوعات والشرائط في الخطابات الشرعيّة ليست عقليّة بل هي

تكون عرفيّة والعرف يحكم بصحّة جعل مثل العصيان موضوعا أو شرطاً للخطاب بالمهمّ.

ألا ترى انّ الوالد يقول لولده تعلّم فإن عصيت أمري ولم تتعلّم فعليك بالكسب والتجارة وليس ذلك إلّا لأنّ العرف يرى العصيان أمراً وجوديّاً ومتأخّراً عن الأمر بالأهمّ وهو التعلّم ومتقدّماً على الأمر بالمهمّ وهو الكسب.

لايقال إنّ الأمر بالأهمّ لايسقط وبق على باعثيّته قبل تحقّق العصيان ومقتضى ذلك انّ المكلّف الذي يكون عاصياً فيا بعد يكون مبعوثاً نحو الجمع بين الأمرين المتنافين ومجرّد كون العصيان في طول موضوع الأمر بالأهمّ لا يكفي في رفع المحذور وهو طلب الجمع بين الأمرين المتنافيين وهو غير قادر على ذلك.

لأنّا نقول إنّ مع عدم سقوط الأمر بالأهمّ في حال العصيان أو البناء عليه يلزم الجمع بين الطلبين لاطلب الجمع بين الأمرين المتضادين بعدما عرفت من عدم تأثير طلب المهمّ إلّا بعد عدم تأثير طلب الأهمّ.

وبالجملة إنّ الأمر الترتّبي بما هو هو لا يوجب طلب الجمع بين المتضادّين ويشهد لما ذكر إنّ المكلّف لو جمع بين الأهمّ والمهمّ على فرض إمكان الجمع لم يقع الأمران على صفة المطلوبية ولذا لو قال المولى لعبده جئني بماء عذب وإن عصيت أمري جئني بماء ملح فاتى العبد بماء عذب وماء ملح لم يقع عنه امتثالان ولم يكن كلاهما مطلوبين وهذا علامة انّ الطلب الترتّبي لايؤول إلى طلب الجمع.

فالترتّب يفيد الجمع في الطلب لاطلب الجمع فلاتغفل.

التنبيهات:

التنبيه الأوّل: إنّه لايتوقّف الحكم بترتّب تأثير الأمر بالمهمّ على حالة عصيان الأمر بالأهمّ على ورود خطاب يتكفّل ذلك لجواز الاكتفاء بحكم العقل بذلك عند

إحراز أهمّيّة أحد الطرفين والحكم العقلي بذلك يكشف عن الحكم الشرعي أيضاً لأنّ العقل هو المدرِك بكسر الراء والمدرك بفتح الراء هو الحكم الشرعي فكما أنّه من الممكن ان يقيّد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبة إلى المهمّ بصورة عدم مزاحمة الأهمّ فكذلك يقيّد ذلك بعد كشف الحكم الشرعي بحكم العقل بـذلك فـالحكم في ناحية المهمّ مترتّب على عصيان الأهمّ وعدم تأثيره فلايرفع اليد عن إطلاق الأمر في ناحية المهمّ بمجرّد الأمر في ناحية الأهمّ بل رفع اليد عنه منوط بتاثير الأمر في ناحية الأهمّ.

التنبيه الثاني: إنّه ربّما يتوهّم إنّ اللاّزم من قول الترتّب هو تعدّد العقاب لو لم يأت بأحد الأمرين من المهمّ والأهمّ إذ الأمر بكلّ واحد منهما بناء على الترتّب أمر فعليّ مولوي ومن شأن هذا الأمر هو استحقاق العقاب على مخالفته كما من شأنه الثواب على امتثاله فالتفكيك بين الملزوم ولازمه غير صحيح.

ويمكن الجواب عنه بأنّ تعدّد العقاب لايوافق مع توقّف أحدهما على عدم تأثير الآخر فإنّه كالتخيير العقلي والشرعي فكما أنّ ترك كلّ واحد منهما لايوجب تعدّد العقاب فكذلك في المقام مع أنّ القدرة على عدم الجمع بين التركين حاصلة في جميع الموارد فالمحكي عن بعض الأعلام من أنّ العقاب الثاني ليس على عدم الجمع بين الضدّين حتّى يقال أنّه غير مقدور بل العقاب على الجمع بين الحقّين وقد كان مقدوراً للمكلّف أن لا يجمع بين الحقّين كما إذا أتىٰ بالأهمّ غير سديد لما عرفت من حصول القدرة على عدم الجمع بين التركين في موارد التخيير العقلي والشرعي ومع ذلك لامجال للحكم بتعدّد العقاب.

ويشهد على ما ذكرناه ارتكاز العقلاء على عدم تعدّد العقاب فيما إذا لم يقدر المكلّف على جميع الواجبات الكفائيّة إلّا واحداً منها ومع ذلك ترك جميعها.

التنبيه الثالث: إنّ الأمر في ناحية المهمّ في موارد الترتّب موجود وإنّما يرفع اليد

عن إطلاقه بحكم العقل من جهة المزاحمة مع الأهمّ فيما إذا كان مؤثّراً ولايرتفع إطلاق الأمر في ناحية المهمّ بمجرّد الأمر في ناحية الأهمّ بل هو منوط بتأثير الأمر في ناحية الأهمّ وإلّا فإطلاق الأمر في ناحية المهمّ بقي على ما عليه.

وممّا ذكر يظهر خروج ما إذا لم يبق للمهمّ موضوع بمجرّد وجود الأمر بالأهمّ عن موارد الترتّب كما إذا كان التكليف بالمهمّ مشروطاً بالقدرة الشرعيّة والتكليف بالأهمّ مشروط بالقدرة الفعليّة فلايأتي فيه الترتّب لارتفاع موضوع الأوّل بالواجب الآخر لعدم القدرة عليه شرعاً بواسطة المزاحمة مع الأهمّ فإنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي فلايبقى موضوع للواجب الذي كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة بمجرّد وجوب الأهمّ من دون حاجة إلى إناطة ذلك على تأثير الآخر فتدبّر جيّداً.

التنبيه الرابع: إنّه لا اختصاص لمورد الترتّب بالضدّين بل يشمل غيرهما كما إذا قال الوالد لولده تعلّم فإن عصيت أمري فكن مصلحاً للعالم.

مع أنّ التعلّم والإطاعة للعالم لايكونان ضدّين.

وخصّص بعض مورد الترتّب بالضدّين اللذين لهما الثالث كالصلاة والإزالة وقال لايشمل الضدّين اللذين لاثالث لهما كالحركة والسكون فإنّ الترتّب لايتأتّى بينهما إذ ترك أحدهما أو عصيانه لايتحقّق بدون فعل الآخر ومعه لامعنى لتعلّق الأمر بالآخر بشرط ترك الضدّ أو عصيانه فإنّ الآخر حاصل فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

ويمكن أن يقال بعد الغمض عمّا ذكرناه من عدم اختصاص مورد الترتّب بالضدّين أنّه لاوجه لتخصيص الضدّين بما لهما ثالث لما عرفت من أنّ موضوع الأمر الترتّبي ليس هو العصيان الخارجي أو الترك الخارجي بل هو العزم على العصيان أو البناء عليه وعليه فلايلزم من الأمر بالآخر عند العزم على العصيان تحصيل الحاصل كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر صحّة ما ذهب إليه كاشف الغطاء على المحكي عنه من جعل مسألة الإخفات في موضع الجهر وبالعكس من موارد الترتّب ولاوقع لما أُورد عليه المحقّق النائيني ﷺ بأنّ تلك المسألة ليست من مصاديق الترتّب لأنّ الجهر والإخفات من الضدّين اللذين لاثالث لهما إذ القارئ لا يخلو عن أحدهما وقد ثبت أنّ الترتّب لايجري في الواجبين اللذين لاثالث لهما لامتناعه وبقيّة الكلام في المفصّل.

التنبيه الخامس: إنّ الحكم في طرف المهمّ يكون فعليّاً بمبادئه وهي الإطلاقات الدالّة عليه مع وصولها إلى المكلّف واشتراط عصيان الأهمّ لاتأثير له في فعليّة الحكم بل هو في قوّة عدم وجود المزاحم عن فعليّة الحكم بمبادئه.

وعليه فلامجال لما قيل من لزوم التفصيل بين الموارد ويقال كلّ مورد يلزم من اشتراط عصيان الأهمّ فيه تأثير أمر متأخّر في المتقدّم لايتأتّىٰ فيه الترتّب كما إذا كان الأهمّ والمهمّ تدريجي الوجود أو كان الأهمّ أمراً باقياً ومستمرّاً وكان عصيانه في الآن الأوّل المتعقّب بعصياناته في الآنات المتأخّرة مؤثّراً في فعليّة الحكم.

بخلاف ما إذا كان الشرط هو عصيان الأهمّ في الآن المقارن فلامانع من الترتّب فيه إذ لايلزم منه تأثير الشرط المتأخّر في المتقدّم.

وذلك لما عرفت من أنّ شرط العصيان لاتأثير له في فعليّة الحكم.

التنبيه السادس: إنّ الترتّب جارٍ أيضاً في الواجبين المتزاحمين الطوليين بحسب الزمان إذا كان الثاني أهمّ وواجب المراعاة إمّا من جهة تصوير الواجب المعلّق أو من جهة أهمّيّة ملاك خطابه مع حكم العقل مستقلاً أو من باب متمّم الجعل بحفظ القدرة للواجب المتأخّر الأهمّ وذلك لعدم الفرق بين الواجبين المتزاحمين المقارنين والواجبين المتزاحمين الطوليين فكما أنّ اشتراط العصيان في المقارنين يدلّ على فعليّة الأمر بالمهمّ بسبب عدم وجود المزاحم فكذلك في الطوليين حرفاً بحرف.

والقول بأنّ ذلك في الطوليين يستلزم الالتزام بتأثير الشرط المتأخّر وهو ممتنع

غير سديد بعدما عرفت من أنّ العصيان لاتأثير له في فعليّة الخطاب بالمهمّ لأنّ فعليّته تكون بمبادئه المخصوصة وإنّما اشتراط العصيان يدلّ على عدم وجود المزاحم عن تأثير مبادئ المهمّ.

التنبيه السابع: إنّ الترتّب كما يمكن في ناحية الأمر فكذلك يمكن في ناحية النهي فيجوز أن يكون لاتغصب مترتّباً على عصيان الأهمّ كإنقاذ المؤمن في أرض مغصوبة فالنهي عن الغصب في مورد التزاحم مترتّب على عصيان خطاب الأهمّ كما أنّ الأمر بالصلاة مترتّب على عصيان الأمر بالإزالة عند تزاحمهما.

فكما أنّ العصيان في ناحية الأمر لاتأثير له في فعليّة الخطاب في طرف المهمّ إذ الفعليّة ناشئة من وصول الإطلاقات الأوّليّة الدالّة على وجوب الصلاة كقوله تعالى أقيموا الصلاة وإنّما يكون النهي حاكياً عن عدم المزاحم لتلك الإطلاقات فكذلك يكون العصيان حاكياً عن عدم المزاحم لفعليّة النهي عند تزاحمه مع الأهمّ وهذا واضحٌ بناء على عدم وجوب المقدّمة فإنّ بين خطاب لاتغصب وانقذ الغريق مثلاً تزاحم لاتعارض حتّى يستلزم التكاذب ومع وجود الأهمّ لاخطاب في طرف المهمّ وأمّا إذا قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة فيقع التعارض بين لاتغصب ووجوب المقدّمة الموصلة لأنّ المراد من المقدّمة الموصلة هو نفس التصرّف في دار الغير من دون استيذان ومع التعارض يتكاذبان وحيث إنّ الأهمّ وهو وجوب المقدّمة الموصلة مقدّم فلاحكم في طرف المهمّ فيخرج عن مورد الترتّب فإنّ المهمّ حكم موجود مترتّب على عصيان الأهمّ.

التنبيه الثامن: إنّ الترتّب لايجري إلّا في المتزاحمين اللذين بينهما تزاحم اتّفاقي كالصلاة والإزالة وأمّا إذا كان التزاحم بينهما دائمياً فلا مورد للترتّب لأنّ الترتّب فرع جعل الحكمين ومع التزاحم الدائمي جعل الحكمين خالٍ عن الحكمة ولايصدر عن الحكيم المتعال في مثله إن كان الملاك في أحدهما أقوى فالجعل على طبقه وإن كان

الملاك فيهما متساوياً فالحكم هو التخيير الشرعي في الصورتين لامجال للترتّب إذ في الصورة الأُولىٰ لاحكم إلّا على طبق الملاك الأقوىٰ فلا مجال لفرض ترتّب أحد الحكمين على عصيان الآخر وفي الصورة الثانية لامجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التخيير إذ لاحاجة في الأخذ بالحكم الآخر مع التخيير الشرعي إلى فرض العصيان بالنسبة إلى حكم آخر.

التنبيه التاسع: إنّه يمكن جريان الترتّب في باب اجتماع الأمر والنهي أيضاً بناءً على تغليب جانب النهي حتّىٰ على القول بالامتناع وكون التركيب اتّحاديّاً لا انضماميّاً إذ الواحد متحيّث بحيثيّتين عند التحليل ولكلّ واحدة ملاك والحكم يتعلّق بهما في الذهن والمفروض أنّه متعدّد ومع التعدّد لاتزاحم في مقام الجعل ولكن حيث لايمكن امتثالهما غلب جانب النهي إلّا أنّه إذا بنى على العصيان فلامانع من فعليّة الأمر إذ النهي لايكون مؤثراً عند إرادة العصيان ودعوى أنّ الغصب الذي به يتحقّق عصيان النهي في مثل قولهم إن عصيت النهي أي إن عصيت مثلاً فصلّ إن كان هو الغصب الذي يوجد في ضمن الصلاة وينطبق عليها في ذلك الظرف تكون الصلاة موجودة وحاصلة فيكون طلبه طلب الحاصل وإن كان غصباً آخر غير منطبقٍ على الصلاة فيكون طلباً للممتنع وإن كان مطلقاً يلزم كلا المحذورين مندفعة بأنّ الشرط هو حالة العصيان لا العصيان الخارجي فارتفعت المحاذير.

الفصل السادس: في جواز الأمر مع انتفاء الشرط وعدمه

ولا يخفى عليك أنّ الشرط إمّا شرط لنفس الأمر والجعل وإمّا شرط للمجعول والمأمور به؛ وعلى الأوّل فلا نزاع عندنا في عدم وقوعه، إذ الشرط من أجزاء العلّة، فمع عدم تماميّة علّة الجعل والأمر لا يمكن الجعل والأمر، لأنّ مرجعه إلى تحقّق المعلول من دون علّته، وهو محال.

نعم يدخل في محلّ النزاع بيننا وبين العامّة الذين يقولون بمغايرة الطلب النفسيّ مع الإرادة ووجود الكلام النفسيّ؛ فإنّا نختار وحدتهما ونقول لا يجوز تعلّق الإرادة من دون تماميّة علّتها، فمع انتفاء شرط الإرادة لا تكون تامّة، وحيث إنّ الطلب النفسانيّ عين الإرادة كان الطلب النفسانيّ مع انتفاء الشرط أيضاً محالاً، ولكنّ العامّة لذهابهم إلى مغايرتها يقولون بجواز توجّه الطلب النفسانيّ وإن امتنع تعلّق الارادة، وقالوا قد يطلب المولى شيئاً ولايريده وقد ينهى عنه وهو يريده، إلّا أنّ هذا البحث لايكون مورده هنا، بل اللازم هو أن يذكر عند البحث في الطلب والإرادة، وأمّا إرجاع البحث في المقام إلى الأمر بمرتبة الإنشاء مع العلم بانتفاء المرتبة الفعليّة كما في الكفاية، أو إلى الأمر بمرتبة الفعليّة مع العلم بانتفاء مرتبة التنجيز كما في غير الكفاية، ففيه أنّه لا نزاع فيه، إذ لاخلاف في صحّة الأوامر الامتحانيّة وفي وجود الأوامر الواقعيّة التي لم تصل أيضاً.

وعلى الثاني، أعني كون الشرط شرطاً للمأمور به، لا نزاع بيننا، فإنّ المأمور به مع انتفاء شرطه غير مقدور فلا يجوز التكليف به، فإنّه تكليف بالمحال وهو قبيح، فلا يصدر عن الحكيم. ولكنّ الأشاعرة الذين ينكرون الحسن والقبح العقليّين يقولون بجوازه، ففي هذه الصورة أيضاً يكون النزاع بيننا وبين العامّة، إلّا أنّ هذا البحث من تتمّة البحث في الحسن والقبح العقليّين.

فتحصّل أنّ المسألة لا خلاف فيها عندنا مطلقاً، سواء كان الشرط شرطاً للأمر والجعل أو شرطاً للمأمور به، وإنّما الخلاف فيها بيننا وبين العامّة من جهة الاختلاف في المباني، كما عرفت.

وأمّا التفصيل بين القضيّة الخارجيّة والشخصيّة وبين الأوامر الكلّيّة والقانونيّة والقول بامتناع توجّه البعث في الأوّل لغرض الانبعاث إلى من علم الأمر فقدان شرط التكليف فيه أو شرط المأمور به فيه وعدم امتناع البعث في الثاني لأنّه تشريع واحد متوجّه إلى عنوان منطبق على المكلّفين.

وغرض هذا التشريع القانونيّ يلحظ بالنسبة إلى العنوان المذكور لا إلى كلّ واحد مستقلاً، كما في مناهج الوصول: ج٢ ص٦٠.

ففيه أنّه لا كلام فيه حتّى يبحث عنه لوضوح الأمر فيهما، إذ الأوّل يؤول إلى تحقّق المعلول من دون علّة فيما إذا لم يوجد شرط التكليف، ويؤول إلى التكليف بالمحال فيما إذا لم يكن شرط المأمور به، والثاني لا مانع منه، لأنّ العنوان الكلّيّ مورد التكليف، والشرط فيه موجود ولو بوجوده في بعض أفراده.

وأيضاً لا مجال للتفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس جعل الحكم وكان هو الموجب له وبين ما إذا كان مستنداً إلى عدم قدرة المكلّف أو إلى جهة أُخرى، قائلاً بأنّه على الأوّل لا مانع من جعله أصلاً إذا كان الغرض منه عدم تحقّق الشرط والموضوع في الخارج، من دون فرق بين أن يكون الجعل على نحو القضيّة الحقيقيّة أو الخارجيّة، كما إذا قال المولى لعبده: إن كذبت ـ مثلاً ـ فعليك دينار، مع

علمه بأنّ جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه، فيكون غرضه من جعله ذلك، ومن المعلوم أنّه لا مانع من مثل هذا الجعل أصلاً، بل هو ممّا تقتضيه المصلحة العامّة كما في القضايا الحقيقيّة والمصلحة الخاصّة كما في القضايا الخارجيّة، ضرورة أنّ الغرض من جعل هذه الأُمور هو عدم تحقّق موضوعها في الخارج، فإذا فرض أنّ المولى علم بأنّ جعلها يوجب عدم تحقّق موضوعها فيه مطلقاً فهو أولى بالجعل ممّا لم يعلم المولى أنّه يوجبه.

وقائلاً بأنّه على الثاني لغو محض، فلا يصدر من المولى الحكيم، مثل أن يأمر بالحجّ على تقدير الاستطاعة في الخارج بنحو القضيّة الخارجيّة أو القضيّة الكلّيّة مع ـ العلم فرضاً ـ بعدم تحقّقها له أصلاً، فإنّه لا شبهة في أنّ جعل مثل هذا الحكم لغو صرف، فلا يترتّب عليه أيّ أثر شرعيّ، ومعه لا يصدر عن الحكيم، كما في المحاضرات: ج٤ ص٧. لأنّ كلا الأمرين واضح ولا مجال للنزاع فيهما، هذا مضافاً إلى أنّ العلم بانتفاء الشرط في الأوّل معلول للأمر ومتأخّر عنه، وهو أجنبيّ عن المقام، إذ الشرط في المقام متقدّم على الأمر وليس بمتأخّر، فتأمّل.

وممّا ذكر يظهر أنّه لا مجال لتصحيح وجوب الكفّارة على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميّة شرائط الوجوب له إلى الليل، من ناحية جواز الأمر مع عدم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المأمور به وجعل ذلك ثمرة للمسألة. لما عرفت من عدم إمكان الأوّل ـ أعني العلم ـ بانتفاء شرط التكليف وقبح الثاني فإنّه تكليف بالمحال، فاللازم في تصحيحه هو الرجوع إلى وجوه أُخرىٰ كالقول بإطلاق الروايات الدالّة على وجوب الكفّارة، فإنّها تدلّ على وجوب الكفّارة على الإفطار العمديّ في نهار شهر رمضان بلا عذر مسوغ له، سواء طرأ عليه مانع من الصوم بعد ذلك أم لم يطرأ، كما ذهب إليه في المحاضرات: ج٤ ص١٠.

فلا ثمرة فقهيّة لمسألة جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط.

الخلاصة:

الفصل السادس في جواز الأمر مع انتفاء الشرط وعدمه

ولايخفى عليك إنّ الشرط إمّا شرط نفس الأمر والجعل وإمّا شرط المجعول والمأمور به ولانزاع عندنا في عدم جواز الامر أو الجعل سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر والجعل أو شرطاً للمجعول والمأمور به.

لأنّ الأمر والجعل على الأوّل بدون حصول شرطه غير ممكن إذ الشرط على المفروض من أجزاء علّة الأمر والجعل فمع عدم تماميّة العلّة لايصدر الجعل والأمر وإلّا لزم تحقّق المعلول بدون علّته وهو محال.

كما أنّ الأمر والجعل على الثاني من دون حصول شرط المجعول والمأمور به تكليف بغير المقدور وهو قبيح لايصدر عن الحكيم المتعال.

وعليه فلايجوز الأمر مع انتفاء الشرط سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر أو شرطاً للمأمور به.

نعم يجوز الأمر الكلّي والقانوني ولو مع فقدان شرط التكليف أو المأمور به بالنسبة إلى بعض الآحاد من المكلّفين لكفاية وجود الشرط بالنسبة إلى العنوان الكلّي ولو بوجوده في بعض أفراده.

وهكذا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط بنفس الأمر كما إذا قال المولى لعبده إن كذبت مثلاً يجب عليك إعطاء دينار وعلم المولى أنّ هذا الجعل يوجب عدم صدور الكذب من عبده ويكون الغرض من الأمر هو ذلك ومن المعلوم أنّه لامانع منه بل يقتضيه المصلحة احيانا.

ولعلّه خارج عن محلّ الكلام لأنّ العلم بانتفاء الشرط معلول للأمر ومتأخّر

عنه مع أنّ محلّ الكلام هو ما إذا علم بفقدان الشرط قبل الأمر.

فانقدح ممّا ذكرناه أنّه لامجال لتصحيح وجوب الكفّارة على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميّة شرائط الوجوب له إلى الليل بدعوى جواز الأمر مع علم الآمر بانتفاء شرط التكليف أو المامور به لما عرفت من أنّه لايجوز الأمر مع علمه بالانتفاء إذ الأمر بالصوم مع تماميّة شرائطه تكليف بغير المقدور وهو لايصدر عن الحكيم المتعال نعم يمكن تصحيح ذلك من جهة إطلاق الروايات الدالّة على وجوب الكفّارة فإنّها تدلّ على وجوبها عند الإفطار العمدي في حال الصوم سواء طرأ عليه مانع من الإتمام أو لم يطرأ وبالجملة فموضوع الكفّارة هو إفطار الصوم مطلقا.

الفصل السابع: في تعلّق الأوامر والطلب بالطبيعيّ أو الأفراد

تحقيق ذلك يتوقّف على أمور:

الأوّل: أنّ لحاظ الطبيعة على أنحاء: منها لحاظها في ذاتها ومن حيث هي هي، ومنها لحاظها بالوجود الذهنيّ، ومنها لحاظها بما هي مرآة إلى الخارج، وهو على قسمين: أحدهما أن يلاحظ الخارج باللّحاظ التصديقيّ بعد تحقّقه، والآخر أن يلاحظ باللّحاظ التصوّري قبل وجوده بالفرض والتقدير. وزعم الوجود حاكياً عن الوجود الخارجيّ الذي يسمّى بالوجود اللّافراغيّ؟ أو الوجود التخلّقيّ.

الثاني: أنّ متعلّق الإرادة المؤثّرة لا يكون إلّا ما فيه المصلحة والمصلحة لاتكون إلّا في الوجود، إذ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، فلا مصلحة فيها حتّى يشتاق الإنسان إليها ويريدها، ثمّ إنّ الوجود المراد ليس هو الوجود الذهنيّ لعدم كونه مورد الأثر. هذا مضافاً إلى أنّ الوجود الذهنيّ لا يمكن الامتثال والإتيان به كما ليس هو الوجود الخارجيّ بعد التحقّق، لأنّه تحصيل الحاصل. فانحصر أن تكون الإرادة متعلّقة بالطبيعة باعتبار وجودها الفرضيّ والزعميّ والتقديريّ الحاكي عن الخارج الذي يسمّى بالوجود اللّافراغي، لأنّه حامل للمصلحة المرغوب فيها، وهذا أمر ارتكازيّ وجدانيّ لا يحتاج إلى تجشّم الاستدلال.

الثالث: أنّ ما ذكرناه في الإرادة لا يختصّ بالإرادة الفاعليّة، بل هو جارٍ في الإرادة التشريعيّة أيضاً، لأنّها أيضاً ناشئة عن المصلحة، فلا يمكن تعلّقها بما لا مصلحة فيه.

الرابع: إنّ الأمر بعث نحو المراد، كما أنّ النهي زجر عن المكروه. وعليه، فهما تابعان للإرادة والكراهة؛ فإذا عرفت أنّ الإرادة لا تتعلّق إلّا بما فيه المصلحة، فتعلّق الأمر أيضاً لا يكون إلّا ما تعلّقت به الإرادة، وهكذا في طرف الكراهة.

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من أنّ التحقيق الذي يساعد عليه الوجدان هو أنّ الأمر متعلّق بنفس الماهيّة، في حين توجّه الأمر إلى معدوميّتها، ويريد بالأمر سدّ باب أعدامها وإخراجها إلى الوجود بوسيلة المكلّف[(١)].

وذلك لأنّ نفس الماهيّة لا مصلحة فيها، فلا يمكن أن تكون بنفسها غرضاً للعاقل حتّى تتعلّق بها الإرادة والبعث، فهذا أمر وجدانيّ ارتكازيّ.

لا نقول إنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فلا يمكن في هذه المرتبة أن تكون مطلوبة ومرادة ولا مأموراً بها حتّى يقال هذا لاينافي لحوق شيء بها، إذ الماهيّة وإن كانت من حيث هي ليست إلّا هي، أي في مرتبة ذاتها لا تكون إلّا نفس ذاتها، لكن تلحقها الوحدة والكثرة والوجود وغيرها من خارج ذاتها، وكلّ ما يلحقها ليس ذاتاً ولا ذاتياً لها. بل نقول: إنّ الماهيّة من حيث هي هي لا مصلحة فيها، ومع عدم وجود المصلحة فيها لا ينقدح في النفس شوق وإرادة بالنسبة إليها حتّى يستفاد بدلالة الاقتضاء أنّ مريد الماهيّة من حيث هي هي أراد تحصيلها في الخارج.

الخامس: إنّ الكلّيّ الطبيعيّ لا يكون بما هو كلّيّ في الخارج، لأنّ الخارجيّات جزئيّات ولا تصلح للصدق على الكثيرين، بل هي حصص موجودة ومتكثّرة في

---

(١) مناهج: ج٢ ص٦٩.

الخارج، إذ حقيقة الإنسانيّة المقارنة لخواصّ زيد هي غير حقيقة الإنسانية المقارنة لخواصّ عمرو، وهكذا؛ فكلّ واحدة من هذه الحقائق الإنسانيّة حصّة للكلّيّ الطبيعيّ وهو الإنسان، والحصص ليس معناها أنّها الأبعاض، بل معناها أنّها مصاديق وأفراد مجرّدة عن العوارض التي يصحّ أن تسمّى بالأفراد الجوهريّة، في مقابل الأفراد العرضيّة أو العرفيّة التي تعتبر كمجموع حقيقة الإنسانيّة والخواصّ.

ثمّ إنّ تحصّص الكلّيّ الطبيعيّ يكون بآحاد مصاديقه الحقيقيّة، لأنّ الكلّيّ الطبيعيّ عين مصاديقه ومصاديقه نفس الطبيعيّ في اللحاظ العقليّ، وليس المراد من تحصّص الكلّيّ الطبيعيّ في المقام التحصّص بقيود عقليّة مثل الإنسان الأبيض والأسود حتّى يقال إنّ القيود العقليّة كالأبيض والأسود لا يمكن أن تكون نفس الطبيعيّ في اللحاظ العقليّ، ومن المعلوم أنّ اتّحاد الطبيعيّ مع مصاديقه الحقيقيّة ومرآتيّة الطبيعيّ عن وجودات مصاديقه كافية في سراية الأمر من الطبيعيّ إلى حقيقة مصاديقه.

نعم، اتّحاد حصص الطبيعيّ في الخارج مع الخواصّ لا يوجب سراية الأمر من الطبيعيّ إلى الخواصّ أو الأفراد المشتمل على الحصص.

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث أنكر الحصص الخارجيّة بدعوى أنّ زيد إنسان لا حصّة منه وعمرو إنسان آخر لا حصّة أُخرىٰ منه، وهكذا.. وإلّا لزم كون زيد بعض الإنسان لا الإنسان وعمرو كذلك، وهو ضروريّ الفساد[1].

وذلك لما عرفت من أنّ المراد من الحصّة ليس مفهوم البعض، بل المراد منها هو المصداق الحقيقيّ والفرد الجوهريّ، بمعنى أنّ في زيد مصداقاً من الإنسانيّة الذي يكون حمل الإنسان عليه حقيقة، باعتبار ذلك المصداق لا باعتبار الخواصّ ولا باعتبار مجموع المصداق والخواصّ، وحمل الإنسان على المجموع مسامحة، وهكذا يظهر ما في

(١) ج ٢ ص ٧٣.

مناهج الوصول أيضاً حيث أنكر اتّحاد الحصص مع نفس الطبيعيّ[1] مع ما عرفت من اتّحاد الطبيعيّ مع مصاديقه الحقيقيّة.

إذا عرفت تلك الأُمور فقد اتّضح لك أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة المفروضة الوجود التي تكون مرآة إلى الوجود الخارجيّ المفروض، والطبيعة المذكورة متّحدة مع حصصها المفروضة الوجود، ويسري الأمر منها إلى حصصها المفروضة لا إلى مقارناتها وملازماتها، وإن كانت متّحدة معها في الوجود الخارجيّ، لأنّ الطبيعة لا تحكي عن الأغيار، بل حكايتها منحصرة في حصصها التي تعبّر عنها بالأفراد الجوهريّة، ومن ذلك يظهر أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعيّ لا يسري إلى الأفراد العرفيّة أو العرضيّة التي تكون مجموع الحصص والخصوصيّات والمقارنات، فلا تغفل.

فالقائل بتعلّق الأمر بالطبيعة التي مرآة إلى الأفراد أراد تعلّقه بالأفراد الجوهريّة المفروضة الوجود في الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيّات، بحيث لو أمكن للمكلّف أن يوجد حصّة الطبيعة والفرد الجوهريّ من دون مقارناتها لسقط الأمر وحصل الغرض بوجود حصّة الطبيعة لأنّه أتىٰ بالمأمور به.

والقائل بتعلّقه بالفرد دون الطبيعة أراد تعلّقه بالفرد العرفيّ الجامع للحصّة والخصوصيّات والمقارنات، فيكون المقارنات في نظره أيضاً مأموراً بها.

وعلى هذا تظهر الثمرة بين القولين في باب اجتماع الأمر والنهي، وذلك لأنّه على القول بتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع الحاكية عن الأفراد الجوهريّة دون الأفراد العرضيّة والعرفيّة، ففي مورد الاجتماع كالصلاة في الدار المغصوبة ـ مثلاً ـ لا يسري الأمر من متعلّقه وهو طبيعة الصلاة إلى متعلّق النهي وهو الغصب ولا العكس، لفرض أنّهما طبيعتان مستقلّتان، غاية الأمر أنّ كلّ واحدة منهما مقارنة للأُخرىٰ أو متّحدة

---

(١) ج٢ ص٧٧

معها باعتبار حصصها في الوجود الخارجيّ، فإذن لا مناص من القول بـالجواز في تلك المسألة.

وأمّا على القول بتعلّق الأوامر والنواهـي بـالأفراد العـرفيّة دون خـصوص الطبائع والحصص والأفراد الجوهريّة، فلا مناص من الالتزام بـالقول بـالامتناع في تلك المسألة، وذلك لفرض أنّ الأمر على هذا القول متعلّق بالصلاة مـع مـقارناتها، والمفروض أنّ الغصب في مورد الاجتماع مقارن لها، فإذن يكون متعلّقاً للأمر، والحال أنّه متعلّق للنهي أيضاً، فيلزم عندئذٍ اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد، وهو محال، ضرورة استحالة كون شيءٍ واحد مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً. وتحليل الفرد الحقيقيّ الخارجيّ في الذهن إلى فردين موجودين بوجود واحد وجعل كلّ فرد متعلّقاً للحكم صحيح، فيما إذا كان المقصود من الأفراد هو الأفراد الحقيقيّة التي لا دخل في كلّ فرد فرد آخر لا في الأفراد العرفيّة الجامعة لحقيقة الفرد ومقارناتها من سائر أفراد الحقائق الأُخرى، فلا تغفل.

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث أنكر الثمرة وأشكل على أُستاذه المحقّق النائينيّ ﷺ لاعتقاده بالثمرة.

وذلك أنّ السيّد الخوئيّ تخيّل أنّ المراد من الفرد هو الفرد الجوهريّ والحصّة الواقعيّة التي لا دخل لشيء في تشخّصه، مع أنّ مقصود أُستاذه المحقّق النائينيّ هو الفرد العرفيّ الجامع للفرد الجوهريّ مع المقارنات. نعم، تعبيره عن المقارنات بالمشخّصات لا يخلو عن الإشكال والمـناقشة من جهة أنّ تشخّص كلّ وجود بنفسه لا بـوجود غيره جوهراً كان أو عرضاً، ولكن جعل الفرد العرفيّ ما يشـمل الفـرد الجـوهريّ والمقارنات لا إشكال فيه، بل هو الظاهر من عنوان الأفراد لو أخذ في الخطابات. وممّا ذكر يظهر أيضاً ما في الوقاية، إذ عبّر عن ذلك بالإفراط، حيث قال: لو أفرط القابل بتعلّقها بالأفراد وجعل التشخّصات اللازمة لوجود الطبيعة متعلّقة للتكليف، فلا جرم

يلزم اجتماع الضدّين ولا يجدي في دفعه تعدّد الجـهة. ولكنّه احتمال بعيد بل مـقطوع بـعدمه، إذ المشـخّصات لمتعلّق الارادة التشريعيّة كـالمشخّصات لمتعلّق الإرادة التكوينيّة، لا يتعلّق بها الفرض ولا يقاس ذلك بمقدّمات المطلوب، إذ الفرق بيّن بين لوازم الوجود[1]. وبين أجزاء علّته! ولذلك ذهب إلى أنّ المراد من الفرد هـو الفـرد الجوهريّ وقال: لا ثمرة بين القول بتعلّق الأحكـام بـالطبائع وبـين القـول بـتعلّقها بالأفراد، إذ تعدّد الجهة في الفرد يكفي في الجواز، كما أنّ تعدّد الجهة يكفي في الطبيعة. والفرد الخارجيّ في مورد الاجتماع ينحلّ في العقل إلى فـردين مـوجودين بـوجود واحد، والأحكام متعلّقة بالأفراد في الذهن بعد تحليلها لا في الخـارج لأنّـه ظـرف السقوط لا الثبوت.

ولا يخفى عليك أنّ عنوان الأفراد لو وقع في الخطابات الشرعيّة فحمول على الأفراد العرفيّة، إذ خطابات الشرعيّة واردة على العرف، وهـم لا يـفهمون الأفـراد الجوهريّة والحصص: فلو قلنا بتعلّق الأحكام على الأفراد، فالمراد بها هـي الأفـراد العرفيّة. وتظهر الثمرة في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنّ اجتماعهما في الأفراد العرفيّة ممتنع، لأنّ الأفراد العرفيّة باعتبار مقارناتها المتّحدة معها منهيّ عنها، فكيف تـصير مأموراً بها، بخلاف ما إذا كان متعلّق الأحكام هو الطبائع، فإنّ مركب الأمر مغاير مع مركب النهيّ وإن كانت الطبائع مرآة إلى حصصها وأفرادها الجوهريّة، فإنّ حصص كلّ طبيعة مغايرة مع حصص الطبائع الأُخرىٰ عند التحليل، وإن كـانت مـوجودة بوجود واحد خارجيّ، إذ متعلّق الأحكام هو الحصص الذهنيّة المفروضة الوجود.

فتحصّل أنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع، والطبائع حيث كانت مرآة تكون حاكية عن أفرادها المفروضة الوجود، وهذه الأفراد هي الأفراد الجوهريّة التي عـبّر عـنها

(١) الوقاية: ص ٣٤٠

بالحصص، ولا حكاية للطبائع بالنسبة إلى المقارنات والخصوصيّات لأنّها أجنبيّة عنها، إلّا أن ينضمّ إلى الطبائع كلمة الأفراد، ويقال إنّ الحكم متعلّق بأفراد الطبائع؛ فكلمة الأفراد حيث إنّها عنوان كلّيّ تحكي عن الأفراد العرفيّة الجامعة للحصص والمقارنات، والمفروض عدم هذا الانضمام. وعليه، فلا يسري الأمر من الطبائع إلى غير حصصها والأفراد الجوهريّة، وهكذا النهي عن الطبيعة فلا يسري إلى غير حصصها. فينتج في مسألة الاجتماع جواز الاجتماع لتغاير متعلّق الأمر والنهي، إذ الطبيعة في كلّ طرف مغاير لطرف آخر، سواء كانت الطبيعة حاكية عن أفرادها الجوهريّة، كما اخترناه وقلنا بسراية الحكم منها إلى أفرادها الجوهريّة وحصصها، أو لم نقل بالحكاية والسراية، فإنّ الفرد الجوهريّ من طبيعة ـ ولو كان متّحداً مع فرد جوهريّ من طبيعة أُخرىٰ في الوجود الخارجيّ ـ مغاير عند التحليل العقليّ في الذهن مع فرد جوهريّ من طبيعة أُخرىٰ، والمفروض أنّ عروض الخطابات واتّصافها في الذهن لا في الخارج، فلا يكون متعلّق الأمر والنهي متّحداً، ومع عدم الاتّحاد يجوز اجتماع الأمر والنهي. هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ متعلّق الخطابات هو الأفراد العرفيّة، فإنّها باعتبار ملاحظة مجموع الفرد الجوهريّ والخصوصيّات توجب اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد، كما مرّ تفصيله، وهو ممتنع، فلا تغفل.

الخلاصة:

الفصل السابع في متعلّق الأوامر والطلب

وتحقيق ذلك يتوقّف على أُمور الأمر الأوّل أنّ لحاظ الطبيعة على أنحاء منها لحاظها في ذاتها ومنها لحاظها باعتبار الوجود الذهني ومنها لحاظها بما هي مرآة إلى الوجود الخارجي وهو على قسمين القسم الأوّل أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصديقي بعد تحقّقه والقسم الثاني أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصوّري قبل وجوده بالفرض والتقدير الذي يسمّى بالوجود اللافراغي.

الأمر الثاني: أنّ الطبيعة بما هي لامصلحة فيها حتّى يشتاق الإنسان إليها ويريدها وعليه فالطبيعة باعتبار وجودها يكون مورد الاشتياق والإرادة والمراد من الوجود ليس الوجود الذهني إذ لايكون هو مطلوباً ولايمكن الإتيان به والامتثال به وليس المراد أيضاً منه الوجود الخارجي بعد تحقّقه لأنّه تحصيل الحاصل فانحصر الأمر في الوجود التقديري الحاكي عن الخارج الذي يُسمّى بالوجود اللافراغي.

الأمر الثالث: أنّه لافرق فيما ذكر بين الإرادة الفاعليّة والإرادة التشريعيّة لأنّ كلّ واحدة منهما ناشئة عن المصلحة وهي لاتكون إلّا في الطبيعة باعتبار وجودها.

الأمر الرابع: أنّ البعث والزجر تابعان للإرادة والكراهة فإذا كانت الإرادة والكراهة متعلّقتين بالطبيعة باعتبار وجودها فالبعث والزجر كانا أيضاً كذلك.

الأمر الخامس: أنّ الكلّي الطبيعي لايكون بما هو كلّي في الخارج لأنّ الخارجيّات جزئيّات لا كلّيّات والجزئيّات لاتصلح للصدق على الكثيرين بل حصصه موجودة ومتكثّرة في الخارج والحصص ليس معناها هي الأبعاض بل معناها أنّها مصاديق وأفراد مجرّدة عن العوارض والمراد بالأفراد هي الأفراد

الجوهريّة التي عين الحصص لا الأفراد العرفيّة أو العرضيّة التي تعتبر باعتبار مجموع حصّة الإنسانيّة والخصوصيّات الضميمة.

نعم حصص الكلّي الطبيعي متّحدة مع الخصوصيّات في الخارج ولكنّ ذلك لايوجب حكاية الكلّي الطبيعي عن الخصوصيّات ولاسراية الحكم من الطبيعي إليها لأنّ الكلّي الطبيعي لايحكي عن غير حقيقته والمفروض إنّ الحكم في الذهن متعلّق بالكلّي الطبيعي ولاوجه لسرايته منه إلى الخصوصيّات المتّحدة معها.

إذا عرفت تلك الأمور فقد اتّضح لك أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة المفروضة الوجود التي تكون مرآة إلى الوجود الخارجي ويسري الأمر منها إلى حصصها لا إلى مقارناتها وملازماتها وإن كانت متّحدة معها في الوجود الخارجي لأنّ الطبيعة موضوع للحكم لاعنوان أفراد الطبيعة وهي لاتحكي عن الأغيار.

فالأفراد الجوهريّة بما أنّها متّحدة مع الطبيعة مشمولة للحكم المتعلّق بالطبيعة لا الأفراد العرفيّة التي تكون مجموع الحصص والمقارنات والملازمات.

فالقائل يتعلّق الأمر بالطبيعة التي تكون مرآة إلى الأفراد أراد تعلّقه بالأفراد الجوهريّة المفروضة الوجود في الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيّات.

والقائل بتعلّقه بالفرد دون الطبيعة أراد تعلّقه بالأفراد العرفيّة الجامعة للحصّة والخصوصيّات أو المقارنات.

وتظهر الثمرة بين القولين في باب اجتماع الأمر والنهي فإنّ إجتماعها بناء على القول بتعلّق الأمر بالطبيعة التي تكون مرآة عن الأفراد الجوهريّة جايز لمغايرة متعلّقها بخلاف القول بتعلّق الأمر بالأفراد العرفيّة فإنّ اجتماعها ممتنع إذ مركّب الأمر والنهي حينئذٍ واحد وليس بمتعدّد.

فتحصّل أنّ الأحكام متعلّقة بالطبايع وهي مرآة إلى الأفراد الجوهريّة التي تكون حصصها ولاحكاية لها بالنسبة إلى مقارناتها لأنّها أجنبيّة عنها نعم لو انضمّ

إلى الطبيعة عنوان الأفراد ويقال إنّ الحكم متعلّق بأفراد الطبايع فكلمة الأفراد تحكي عن الأفراد والعرفيّة ولكنّ المفروض هو عدم هذا الإنضام وعليه فلايسري الحكم من الطبايع إلى غير حصصها سواءً كان الحكم المذكور هو الأمر أو النهي.

ومما ذكر يظهر إنّ نتيجة المسألة هو جواز إجتماع الأمر والنهي بناءً على تعلّق الحكم بالطبيعة لا أفراد الطبيعة لتغاير متعلّق الأمر والنهي لأنّ الطبيعة في كلّ واحد منهما مغايرة مع الطبيعة الأُخرى وحصصها أيضاً تكون متغايرة فلايسري الحكم من طبيعة إلى طبيعة أُخرى ولا من حصص كلّ واحدة منها إلى حصص أُخرى واتّحادهما بحسب الوجود الخارجي لايضرّ بذلك لأنّ حصص كلّ واحدة منهما متغايرة مع الأُخرى في التحليل العقلي والمفروض إنّ عروض الخطابات واتّصافها في الذهن لا في الخارج فلايكون متعلّق الأمر والنهي متّحداً ومع عدم الاتّحاد يجوز إجتماعهما بخلاف ما إذا كان متعلّق الخطابات هي الأفراد العرفيّة فإنّها باعتبار كونها مجموع الفرد الجوهري والخصوصيّات توجب إجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وهو ممتنع.

الفصل الثامن: في أنّه بعد نسخ الوجوب هل يبقى الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا؟

ذهب في الكفاية إلى أنّه لا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على ذلك، كما لا دلالة لهما على ثبوت الحرمة، فإنّه بعد رفع الوجوب يمكن ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة من المستحبّ والمكروه والإباحة والحرمة ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها، فلابدّ للتعيين من دليل آخر.

وحيث كان كلّ واحد من الأحكام مع الآخر من المباينات والمتضادّات العرفيّة، فلا مجال لاستصحاب الجواز بالمعنى الاستحباب بعد رفع الوجوب لأنّهما متباينان عرفاً فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف ونظره يكون متّبعاً في هذا الباب، انتهى مع تلخيص[1]. بل ذهب في مناهج الوصول إلى عدم جريان الاستصحاب في الجواز الجامع بين الوجوب والجواز بالمعنى الأخصّ والاستحباب لعدم كون الجواز المذكور مجعولاً وحكماً شرعيّاً، إذ الجعل تعلّق بكلّ واحد منها، والعقل ينتزع من الجعل المتعلّق بها الجواز بالمعنى الأعمّ، وهذا

(١) الكفاية: ج١ ص٢٢٤.

الأمر الانتزاعيّ ليس حكماً شرعيّاً ومجعولاً شرعاً فلا مجال لاستصحابه[(١)].

يمكن أن يقال أوّلاً: إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلا دلالة للناسخ ولا للمنسوخ على الرجحان أو الجواز، وأمّا إن كان المفاد هـو رفـع الإلزام بالترخيص في الترك مع بقاء البعث فهو موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب، كما أنّ البعث مع عدم الترخيص موضوع لحكمهم بالوجوب، لما قرّر في محلّه من أنّ الوجوب والاستحباب ليسا داخلين في مدلولي هيئة إفعل، بل هما أمران انتزاعـيّان من البعث مع عدم الترخيص والبعث مع الترخيص.

ليس معنى ما ذكرناه هو أنّ لدليل الوجوب ظهورات يبقى بعضها مع سقوط بعض، حتّى يقال كما في منهاج الوصول بأنّ البعث الإلزامي لا يكون له ظهور إلّا في نفس البعث ويفهم الإلزام من أمر آخر كحكم العقلاء بكونه تمام الموضوع لوجوب الطاعة إلّا أن يقوم دليل على الترخيص، ولو فرض ظـهوره في الوجـوب وضـعاً لايكون له إلّا ظهور واحد، فمع قيام الدليل على النسخ لايبقى ظهور له[(٢)].

بل نقول: لا يصدر من المـولى إلّا البـعث، والوجـوب هـو حكـم العـقلاء، وموضوعه هو البعث مع عدم الترخيص، وهذا الحكم باقٍ ما دام البعث موجوداً ولم يبدّل عدم الترخيص بالترخـيص، وإذا بـدّل الشـارع بـالنسخ ورفـع الإلزام عـدم الترخيص بالترخيص حكم العقلاء بالاستحباب، لأنّ موضوع حكمهم بالاستحباب هو وجود البعث مع الترخيص في الترك وكلاهما موجود، إذ المفروض أنّ البعث لم يرتفع والترخيص حادث بالنسخ ورفع الإلزام، ومن المعلوم أنّ البعث مع الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب، كما إذا كان من أوّل الأمر كذلك؛ فدليل المنسوخ

---

(١) ج٢ ص٨٣.

(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص٨١.

يدلّ على البعث، ودليل الناسخ يدلّ على الترخيص، ومجموعهما موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب.

ولانقول أيضاً بأنّ الوجوب ـ وإن كان بسيطاً ـ يتضمّن مراتب عديدة وهي أصل الجواز والرجحان والإلزام، فيمكن أن يرتفع بعض المراتب ويبق الآخر، وبما أنّ الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا حاجة إلى إثبات مرتبة بعد ارتفاع الأُخرى إلى دليل على الفصل، فإنّه بعد ذهاب مرتبة منه يتحدّد قهراً بالأُخرى، نظير الحمرة الشديدة التي تزول مرتبة منها فتبق أُخرى، كما ذهب إليه المحقّق العراقي في نهاية الأفكار. حتّى يقال ـ كما في مناهج الوصول ـ بأنّ الوجوب من الأُمور الانتزاعيّة وهي ليست ذات مراتب، والتفاوت بين البعث الإلزامي والاستحبابي ليس في نفس البعث بل في منشئه الذي هو الإرادة[1]. بل نقول بأنّ الوجوب بسيط ولا يتضمّن المراتب المذكورة، ولكنّ موضوعه هو البعث مع عدم الترخيص، فإذا نسخ الوجوب ورُخّص في الترك من دون رفع أصل البعث تبدّل موضوع حكم العقلاء بالوجوب بموضوع حكمهم بالاستحباب.

وعليه، فالمتّبع هو لسان دليل الناسخ من أنّه رافع لأصل البعث فلا دلالة على الرجحان والجواز أو أنّه رافع للإلزام ومبدّل لعدم الترخيص بالترخيص، فيحكم بعد رفع الوجوب بالاستحباب بالتقريب الذي ذكرناه.

وثانياً: أنّه مع التسليم بعدم دلالة دليل الناسخ والمنسوخ، يمكن التمسّك باستصحاب الإرادة بناءً على أنّ الاستصحاب أصل محرز، كما يشهد له أدلّة اعتباره الدالّة على إبقاء اليقين وعدم نقضه، فإنّه لحن كلحن صدق العادل في الأمارات، ويشهد أيضاً تقدّم الاستصحاب على سائر الأُصول. وعليه، فالاستصحاب حينئذٍ

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٨٠.

كالأمارات في تنجيز الواقع، فكما أنّ العلم ينجّز الواقع كذلك الاستصحاب، فاليقين بالإرادة كما أنّه كان منجّزاً لها حدوثاً كذلك يكون هو بحكم الاستصحاب منجّزاً لها بقاءً.

وبالجملة، لو علم بإرادة ملزمة من المولى لزم الإتيان بمقتضاها، وإن منعه مانع عن صدور الأمر فهكذا إذا علم بها وشكّ في بقائها لزم الإتيان بمقتضاها، وإذا علم بها بالمرتبة الشديدة ثمّ زالت شدّتها وشكّ في بقاء أصل الإرادة أمكن استصحاب أصل الإرادة والحكم برجحان الإطاعة، لأنّ الإرادة الحتميّة والندبيّة ـ كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ﷺ ـ مرتبتان من الإرادة، وهي نوع واحد لا تفاوت بين الشديدة والضعيفة منها في النوعيّة، بل في الوجود على التحقيق، وكما أنّ البياض الشديد إذا زالت شدّته وبقي بمرتبة ضعيفة منه لا يعدّ وجوداً آخر لا عقلاً ولا عرفاً، بل هو وجود واحد زالت صفته، فكذا الإرادة الشديدة والضعيفة، والتفاوت في لحاظ العقل والعرف إنّما نشأ من الخلطة بين الأمر الانتزاعيّ والكيف النفسانيّ(١).

وعليه، فلا حاجة في الاستصحاب إلى كون المستصحَب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً للحكم الشرعيّ، بل يكفي نفس الإرادة للزوم الاتّباع أو رجحانه.

ولذلك قال أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ: والتحقيق هو إجراء الاستصحاب لمعلوميّة أصل الرجحان والشكّ في ارتفاعه واتّحاد الشديد مع الضعيف عرفاً كاتّحاد السواد الشديد مع السواد عرفاً، ألا ترى أنّه إذا كان شيء شديد السواد ثمّ ارتفع شدّته لا يراه العرف مغايراً لما علمه سابقاً.

وعليه، فلا مانع من إجراء الاستصحاب في مقام الثبوت وإثبات أصل الرجحان وترتّب الآثار عليه، وإن لم يثبت الاستحباب الاصطلاحيّ، لأنّ المعلوم هو

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٦٥.

أصل الرجحان لا الاستحباب المحدود بحدّه الخاصّ.

وهكذا يمكن إجراء الاستصحاب فيما إذا نهى الشارع عن شيءٍ ثمّ نسخه ويحكم بمرجوحيّته لا الكراهة المحدودة بحدٍّ خاصٍّ، بل يمكن إجراء الاستصحاب في مقام الإثبات وإثبات أصل البعث، كما إذا شكّ في أنّ النسخ رفع البعث أو رفع الإلزام فيجري الاستصحاب في أصل البعث، وهو مع رفع الإلزام والترخيص يحقّق موضوع الاستحباب.

فتحصّل أنّ الأولى هو التفصيل بين ما إذا كان مفاد الناسخ هو رفع البعث، فلا يبق شيء حتّى يبحث عن بقاء الرجحان أو الجواز، وبين ما إذا كان مفاد الناسخ هو رفع الإلزام بإفادة الترخيص فالأقوى هو الحكم باستحباب العمل لتماميّة موضوع حكم العقلاء لبقاء البعث وانضمامه مع الترخيص. وعليه يمكن القول باستحباب كلّ واجب منسوخ في شرعنا أو الشرائع السابقة إذا كان لسان ناسخها هو رفع الإلزام بإفادة الترخيص.

وأيضاً يجري ما ذكر في طرف المحرّمات؛ فإنّه بعد نسخها إمّا يكون مفاد الناسخ هو رفع الزجر رأساً فلا دليل على الكراهة، وإمّا يكون مفاده هو رفع الإلزام وإفادة الترخيص في الفعل فيمكن الحكم بكراهة المنسوخ. فافهم واغتنم، والحمد لله تعالى.

الخلاصة:

الفصل الثامن

في أنّه هل يدلّ دليل الناسخ أو المنسوخ بعد نسخ الوجوب على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لايدلّ.

والذي ينبغي أن يقال إنّه إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلادلالة للناسخ ولا للمنسوخ على ذلك كما ذهب إليه صاحب الكفاية فإنّ بعد رفع البعث يمكن ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة من المستحبّ والمكروه والإباحة والحرمة ولادلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها.

وأمّا إن كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بالترخيص في الترك مع بقاء البعث على حاله فلاإشكال في كون البحث الباقي مع الترخيص في الترك موضوعاً لحكم العقلاء بالاستحباب كما أنّ البحث مع عدم الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالوجوب لما مرّ في محلّه من أنّ الوجوب والاستحباب ليسا داخلين في مدلولي هيئة إفعل بل هما أمران انتزاعيان من البحث مع عدم الترخيص والبحث مع الترخيص.

وعليه فالمتبع هو لسان دليل الناسخ فإن كان هو رفع أصل البحث فلادلالة على الرجحان والجواز وإن كان رفع الإلزام والوجوب بالترخيص في الترك فيحكم بالاستحباب بعد رفع الإلزام والوجوب وبقاء البحث بالترقيب الذي ذكرناه.

وهكذا الأمر في طرف المحرّمات فإنّ مفاد الناسخ إن كان رفع الزجر فلادلالة لدليل الناسخ كالمنسوخ على أنّ الباقي هو المكروه أو غيره من الأحكام وإن كان مفاد الناسخ هو الترخيص في الفعل مع بقاء الزجر عن الفعل فهو موضوع لحكم العقلاء

بالكراهة كما لايخفى.

ولو شكّ في رفع أصل البحث أو الزجر أمكن استصحاب أصل البعث أو الزجر فهو مع رفع الإلزام يفيد الاستحباب في الأوّل والكراهة في الثاني.

الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخييريّ؛ ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل في تصوير الوجوب التخييريّ في المتباينات، وهنا وجوه: منها ما يظهر من الكفاية حيث قال ـ فيما إذا كان الغرض من الأمر بأحد الشيئين واحداً يقوم به كلّ واحد منهما، بحيث إذا أتىٰ بأحدهما حصل به تمام الغرض ولذا يسقط به الأمر ـ هو أنّ الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليّاً لا شرعيّاً. واستدلّ له بقاعدة أنّ الواحد لا يكاد يصدر من إثنين بما هما إثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخيّة بين العلّة والمعلول؛ وعليه فجعلهما متعلّقين للخطاب الشرعيّ لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الإثنين[1].

ومحصّله كما أفاد أُستاذنا الأراكي ﷺ أنّ التخيير الشرعيّ راجع إلى التخيير العقليّ وأنّه متعلّق بالجامع بين المتباينين أو المتباينات، فهو في الحقيقة وجوب واحد تعيّنيّ يتعلّق بموضوع واحد، والفرق بينه وبين التعيّنيّ المصطلح أنّ الأفراد هناك واضحة عندنا وهنا يحتاج إلى بيانها من الشرع؛ فالأمر المتعلّق بالأفراد إرشاديّ مسوق لبيانها، والملزم أمر آخر متعلّق بالجامع مكشوف بهذا الأمر، وذلك لضرورة

(١) الكفاية: ج١ ص٢٢٥.

استحالة استناد المصلحة الواحدة التي يريد الأمر تحصيلها من كلّ واحد على البدل إلى المتعدّد[١].

وفيه: أنّ الظاهر من الخطابات الشرعيّة الواردة في موارد التخيير هو تعلّقها بالأشياء الخاصّة كخصال الكفّارات، أعني إطعام الستّين أو صيام الستّين أو العتق، وهذا هو التخيير الشرعيّ بين هذه الأمور، ورفع اليد عن هذا الظاهر وإرجاع الخطاب إلى الجامع محتاج إلى الدليل والاستدلال بالقاعدة المذكورة في غير محلّه. لما مرّ مراراً من أنّ قاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد وقاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير مخصوصة بالواحد الشخصيّ فلا تشمل الواحد النوعيّ. ولذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعيّ إلى المتعدّد كالحرارة، فإنّها واحد نوعيّ ويستند إلى الحركة تارةً وإلى النار أخرى وإلى شعاع الشمس ثالثة، وهكذا.

وتدارك التخلّف في صيام شهر رمضان واحد نوعيّ يستند إلى الأمور الثلاثة ولا إشكال في استناد الواحد النوعيّ إلى المتعدّدات، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الواردة في موارد التخيير الشرعيّ وإرجاعه إلى جامع وإنكار التخيير الشرعيّ.

ومنها ما يظهر من المحاضرات، حيث قال إنّ الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه ونحوهما من الجوامع الانتزاعيّة، بدعوى أنّه لا مانع من تعلّق الأمر بها أصلاً، بل يتعلّق بها الصفات الحقيقيّة كالعلم والإرادة وما شاكلها، فما ظنّك بالحكم الشرعيّ الذي هو أمر اعتباريّ محض، ومن المعلوم أنّ الأمر الاعتباريّ كما يصحّ تعلّقه بالجامع الذاتيّ كذلك يصحّ تعلّقه بالجامع الانتزاعيّ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكيّة أحد المالين للمشتري عند قول البائع: بعت أحدهما، بل وقع ذلك في

---

(١) أصول الفقه لشيخنا الأراكي: ج١ ص١٠٠.

الشريعة المقدّسة كما في باب الوصيّة، فإنّه إذا أوصى الميّت بملكيّة أحد المالين لشخصٍ بعد موته فلا محالة يكون ملكاً له بعد موته وتكون وصيّته بذلك نافذة. وعلى الجملة، فلا شبهة في صحّة تعلّق الأمر بالعنوان الانتزاعيّ وهو عنوان أحدهما، ومجرّد أنّه لا واقع موضوعيّ له لا يمنع عن تعلّقه به، ضرورة أنّ الأمر لا يتعلّق بواقع الشيء، بل بالطبيعيّ الجامع. ومن الواضح جدّاً أنّه لا يفرّق فيه بين أن يكون متأصّلاً أو غير متأصّل أصلاً ـ إلى أن قال ـ: فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي أنّه لابدّ من الالتزام بأنّ متعلّق الوجوب في موارد الواجبات التخييريّة هو العنوان الانتزاعيّ من جهة ظهور الأدلّة في ذلك، ضرورة أنّ الظاهر من العطف بكلمة (أو) هو وجوب أحد الفعلين أو الأفعال(١).

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ تعلّق الخطاب بالعناوين الانتزاعيّة كعنوان أحدهما أو أحد الأُمور ـ وإن كان أمراً ممكناً ـ ولكنّه خلاف ظاهر الخطابات الشرعيّة، فإنّ إنشاء الوجوب فيها لم يتعلّق بعنوان أحدهما، بل هو أمر ينتزعه العقل من تعلّق الوجوب بالأُمور المتعدّدة، مع جواز ترك كلّ واحد مع إتيان الآخر والاستدلال لتعلّق الخطاب بعنوان أحدهما بظهور كلمة (أو) كما ترى؛ فإنّ الظاهر من العطف بكلمة (أو) هو عدم اختصاص الوجوب بالمذكور قبله، لا أنّ الوجوب متعلّق بالجامع الانتزاعيّ، ومن المعلوم أنّ عدم اختصاص الوجوب بالمذكور قبل (أو) وتعدّيه إلى مدخول كلمة أو ظاهر في التخيير الشرعيّ.

فتحصّل أنّ إرجاع الخطابات الشرعيّة في موارد التخيير إلى العنوان الانتزاعيّ والقول بأنّ الخطاب المتوجّه إلى العنوان الانتزاعيّ متعيّناً والتخيير في تطبيقه على الموارد عقليّ لا دليل له جدّاً، بل الظاهر خلافه.

---

(١) المحاضرات: ج٤ ص٤١.

ومنها ما نسبه كلٌّ من الأشاعرة والمعتزلة إلى الآخر وتبرّأ منه على المحكي، وهو أنّ الواجب هو المعيّن عند الله وهو ما يختاره المكلّف في مقام الامتثال.

وفيه أوّلاً: أنّه مخالف لظواهر الأدلّة الدالّة على عدم تعيّن الواجب على المكلّف في الواقع ونفس الأمر، بل يكون الوجوب على نحو التخيير، فما يختاره المكلّف مصداق للواجب، لا أنّه الواجب بعينه(١).

وثانياً: أنّه منافٍ لقاعدة الاشتراك في التكليف، ضرورة أنّ لازم هذا القول هو اختلاف التكليف باختلاف المكلّفين في الاختيار.

وثالثاً: أنّ لازم هذا القول هو عدم وجوب شيءٍ في الواقع لو لم يختر المكلّف أحدهما، لأنّ الوجوب منوط باختيار المكلّف وهو مفقود، ومقتضى عدم وجوب شيءٍ في الواقع هو عدم العصيان بتركهما.

ورابعاً: أنّ الأوامر التخييريّة لا تختصّ بأوامر الله تعالى، لكثرة صدورها عن الموالي العرفيّة، كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ.

ومنها وجوب كلٍّ منهما تعيّناً مع السقوط بفعل أحدهما.

وفيه أوّلاً: أنّ لازمه هو تعدّد العقاب لو تركهما رأساً، أو تعدّد الثواب والامتثال لو أتىٰ بهما، مع أنّهما كما ترى.

وثانياً: أنّه مخالف لظاهر الدليل، لأنّ كلمة (أو) ظاهرة في التخيير لا التعيّن، وإلّا لكان اللازم هو الإتيان بكلمة (واو) بدل كلمة (أو).

ومنها ما ذهب إليه في الكفاية عند تعدّد الفرض من تعريف الوجوب التخييريّ، بأنّه نحو وجوب يُستكشَف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر.

وفيه أوّلاً: أنّه تعريف بالمجمل.

---

(١) المحاضرات: ج٤ ص٢٦.

وثانياً: كما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ أنّ لازمه هو عدم جواز كلّ واحد منهما إذا تركهما رأساً، لأنّ تركهما لايكون إلى بدل؛ ومقتضى عدم جواز كلّ واحد منهما هو ترتّب العقابين لا العقاب الواحد، وهو كما ترى.

ومنها وجوب كلّ واحد بشرط ترك الآخر.

وفيه أوّلاً: أنّ لازمه هو وجوبهما إذا تركهما رأساً وتعدّد العقاب وهما كما ترى.

وثانياً: أنّ ذلك خلاف ظاهر الأدلّة.

فالتحقيق في تصوير الوجوب التخييريّ هو أن يقال ـ كما أفاد أُستاذنا الأراكي ﷺ ـ إنّ الطلب التخييريّ سنخ مستقلّ من الطلب، وهو طلب واحد له قرنان أو ثلاثة قرون أو أربعة فصاعداً قد تعلّق كلّ قرن منه بخاصّ.

فحاله حال الشكّ فإنّه متقوّم بطرفي الوجود والعدم، بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما، وكذا الطلب المتقوّم بالقرنين أيضاً يرتفع بكسر أحد قرنيه بإتيان متعلّقه وكذا المقوّم بالثلاثة فصاعداً.

فبقولنا طلب واحد خرج الطلب الاستغراقيّ كأكرم كلّ واحد من هذين، فإنّه ينحلّ إلى طلبات متعدّدة غير مرتبط بعضها ببعض، وبقولنا قد تعلّق كلّ قرن منه بخاصّ خرج الطلب المجموعيّ، فإنّ كلّ واحد من الشيئين أو الأشياء قد لوحظ فيه على نحو الجزئيّة لا على نحو الاستقلال.

وبعبارة أُخرىٰ الإرادة علّقت أوّلاً بإكرام زيد مثلاً ثمّ غضّ النظر عنه كأنّه لم يكن في البين أصلاً وجيء في محلّه بآخر ثمّ غضّ النظر عنه أيضاً وجيء بثالث وهكذا، لا أنّها علّقت بعنوان واحد أخذ مرآةً للإكرامات ولا بالمجموع المركّب منها الملحوظ شيئاً واحداً.

وهذا السنخ من الطلب لابدّ من تصويره: افرض أنّ التخيير الشرعيّ راجع إلى طلب واحد متعلّق بالجامع، إذ ننقل الكلام حينئذٍ إلى التخيير العقليّ، فيما إذا وقعت

الطبيعة مورد الأمر، فإنّ الحاكم بأجزاء كلّ فرد هو العقل، فلا يمكن تصحيح هـذا الطلب الإرشادي للعقل إلّا بهذا الوجه. فتحصّل أنّ تصوير الوجوب التخييريّ ـ كما صرّح به أُستاذنا الحائريّ ﷺ في درسه ـ كتصوير الشكّ، فإنّ الشكّ احتمال هـذا أو ذاك، والوجوب التخييريّ هو البعث إلى هذا أو ذاك[1].

وإليه يؤول ما أفاده سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ من أنّ ظاهر قولهم افعل ذلك أو ذاك ليس هو البعث نحو الواحد لابعينه وإن كان هـو ممكـناً بحسب مـقام الثبوت، لأنّ إنشاء الوجوب لم يتعلّق بعنوان أحدهما، بل هو أمر ينتزعه العقل منه. والخطاب المذكور نحو من الوجوب الذي يبعث المخاطب نحو الفعل ويرفع البعث ثانياً ويبعثه ثانياً نحو فعل آخر. وهو بالفارسية: (اين بله نه آن بله است) انتهى.

والحاصل أنّ الطلب واحد له شُعب متعدّدة يبعث المخاطب نحو أشياء متعدّدة لا على الاستغراق ولا على المجموع، بل بقرينة كلمة (أو) يبعثه نحوها على البدليّة، أي ائت بهذا أو ذاك، وهذا هو التخيير الشرعيّ، وهو نوع مستقلّ في قـبال الوجـوب التعيينيّ.

لا يقال: إنّ النسبة البعثيّة جزئيّة والجزئيّ لا يكون قابلاً للتقييد، وعليه فكيف يمكن أن يبعث نحو شيءٍ ثمّ تردّد فيه ويبعث نحو شيءٍ آخر، مع أنّ لازمه هو تقييد النسبة البعثيّة مع أنّهـا جزئيّة، لأنّا نقول إنّ النسبة الإنشـائيّة البـعثيّة مـن الأُمـور الاعتباريّة التي تكون خفيفة المؤنة، فيمكن تقييدها من أوّل الأمر من باب ضيق فم الركية، ولذا اتّفق أهل العربيّة على رجوع قيود الكلام إلى النسبة؛ ففي قوله: ضربته يوم الجمعة أمام الأمير، يرجع قوله يوم الجمعة أمام الأمير إلى النسبة. وعليه، فكما لا مانع من تقييد نسبة الكلام بالقيود المذكورة فكذلك لا مانع من أن يقيّد الوجوب

---

(١) راجع أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ : ج١ ص١٠١ ـ ١٠٢ وغيره.

المتعلّق بشيءٍ بكلمة «أو بذلك».

لا يقال: إنّ اللازم من الوجوب التخييريّ هو التردّد الواقعيّ في الإرادة التشريعيّة ومتعلّقها وفي البعث ومتعلّقه فكلّ ذلك محال لاستلزامه الإبهام الواقعيّ في المتشخّصات والمتعيّنات الواقعيّة.

لأنّا نقول: أنّا نمنع الترديد والإبهام لا في الإرادة ولا في متعلّقها ولا في البعث ولا في المبعوث إليه، لأنّ جميعها من المتعيّنات، إذ الإرادة أمر وجوديّ متعيّن ولا تردّد في وجود الإرادة وتعلّقها بهذا أو ذاك، أيضاً لا تردّد فيه، بل هو واقع بالنسبة إليهما على البدل، ومتعلّق الإرادة أيضاً متعيّن سواء كان هو هذا أو ذاك، ومجرّد كون المتعلّق أمرين على سبيل التبادل لايستلزم التردّد الخارجيّ، كما أنّ الشكّ أمر وجوديّ وهو باعتبار كونه أمراً وجودياً لا ترديد فيه، ومجرّد كونه محتمل الطرفين لايوجب جعله من المبهم وغير المتعيّن.

ولعلّ منشأ التوهّم المزبور هو توهّم أنّ متعلّق الإرادة في الخارج هو الفرد المردّد، ولكنّه غفلة واضحة لأنّ المتعلّق هو المتعيّنات لا الفرد المردّد، ثمّ إنّ الإرادة التخييريّة والبعث التخييريّ كالشكّ؛ فكما أنّ الشكّ وجود وحدانيّ فكذلك الإرادة التخييريّة والبعث التخييريّ، ومجرّد تعدّد المتعلّق لا يوجب تعدّد الشكّ؛ والإرادة التخييريّة والبعث التخييريّ قول القائل ائت بهذا أو بذاك الظاهر في الوجوب التخييريّ حاكٍ عن الإرادة الواحدة والبعث الواحد لا الإرادتين أو البعثين. نعم، هذا البعث له شُعبتين: إحداهما متعلّقة بهذا والأُخرىٰ متعلّقة بذاك، ولا ينافي ما ذكر تحليل هذا الخطاب الواحد بالخطابات المتعدّدة كقوله: إفعل هذا أو إفعل ذاك.

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث ذهب في الجواب عن الإشكال الثبوتيّ في الوجوب التخييريّ إلى تعدّد الإرادة والبعث، حيث قال: إنّ المولى إذا رأى أنّ في شيءٍ أو أشياء مصلحة ملزمة وافٍ كلّ منها بغرضه، بحيث يكون كلّ من

الطرفين أو الأطراف محصّله، فلا محالة يتوسّل لتحصيل غرضه بهذا النحو بإرادة بعث متعلّق بهذا وإرادة بعث آخر متعلّق بذاك، مع تخلّل لفظة (أو) لإفهام أنّ كلّ واحد منهما محصّل لغرضه ولا يلزم الجمع بينهما؛ فهاهنا إرادة متعلّقة بمراد وبعث متعلّق بمبعوث إليه، كلّها متعيّنات مشخّصات لا إبهام في شيء منها. وإرادة أُخرىٰ متعلّقة بمراد آخر وبعث آخر إلى مبعوث إليه آخر كلّها معيّنات مشخصّات، ويتخلّل كلمة أو وما يراد منها يُرشد المأمور إلى ما هو مراده وهو إتيان المأمور بهذا أو ذاك إلخ[1]. لما عرفت من أنّ سنخ الطلب في الوجوب التخييريّ غير سنخ الطلب في الوجوب التعيينيّ، إذ الوجوب التعيينيّ ليس له إلّا شعبة واحدة والوجوب التخييريّ له شعبتان أو شُعب في عين كونه طلباً وبعثاً واحداً.

هذا مضافاً إلى أنّ تعدّد البعث والإرادة مع عدم منافاة بين الأغراض يستلزم تعدّد استحقاق الثواب لو أتىٰ بهما دفعة واحدة، وهو كما ترى.

المقام الثاني في إمكان تصوير الوجوب التخييري وعدمه بين الأقلّ والأكثر؛ فيمكن أن يقال بامتناعه بينهما لأنّ الأقلّ ـ ولو وجد في ضمن الأكثر ـ يكون هو الواجب لحصول الغرض به، ومع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأكثر غير الواجب، إذ بعد حصول الغرض لا يبقى الأمر، ومع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد. وهذا واضح في التدريجيّات من دون فرق بين كون الغرض واحداً أو متعدّداً. لأنّه مع التعدّد لا يجب الجمع بينهما، بل يكفي إتيان أحدهما في حصول الغرض وسقوط الأمر؛ فإذا أتىٰ بالأقلّ أتىٰ بالغرض، ومع الإتيان به يسقط الأمر، ومع سقوط الأمر لا مجال لوجوب الأكثر ولو كان الغرض متعدّداً، وإلّا خرج المورد عن الوجوب التخييريّ ودخل في الوجوبين التعيينيّين.

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٨٦ ـ ٨٨.

وأمّا في الدفعيّات؛ فإن كان هنا غرض واحد في مناهج الوصول لا يعقل التخيير بينهما أيضاً، لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط كان التكليف بالزيادة بلا ملاك فتعلّق الإرادة، والبعث بها لغو ممتنع، ومجرّد وحدة وجود الأقلّ بلا شرط مع الأكثر خارجاً لا يدفع الامتناع بعد كون محطّ تعلّق الأمر هو الذهن [الذي هو] محلّ تجريد طبيعة المطلوب عن غيره من اللواحق الزائدة.

وإن كان لكلٍّ منهما غرض غير ما للآخر؛ فإن كان بين الغرضين تدافع في الوجود فلا يمكن اجتماعهما أو يكون اجتماعهما مبغوضاً للأمر، فلا يعقل التخيير أيضاً، لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر؛ فإذا وجدا دفعة لا يمكن وجود أثريهما للتزاحم أو يكون اجتماعهما مبغوضاً، فلا يعقل تعلّق الأمر بشيءٍ لأجل غرض لا يمكن تحصيله أو يكون مبغوضاً.

وأمّا إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع ولا يكون اجتماعهما مبغوضاً وإن لم يكن مراداً أيضاً فالتخيير بينهما جائز، لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب والأكثر على غرض آخر مطلوب، فإذا وجد متعلّق الغرضين كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء(١).

ذهب في الكفاية إلى جواز التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان كلّ منهما بحدّه محصّلاً للغرض، بحيث لا يكون الأقلّ في ضمن الأكثر محصّلاً وبعبارة أُخرىٰ أنّ الغرض إذا كان مترتّباً على الأقلّ بشرط لا عن الغير لا على الأقلّ مطلقاً جاز التخيير بين الأقلّ والأكثر، من دون فرق بين أن يكون للأقلّ وجود مستقلّ كتسبيحة واحدة في ضمن التسبيحات الأربع، أو لا يكون له وجود كذلك كالخطّ القصير في

---

(١) مناهج الوصول: ص ٩٠ ـ ٩١.

ضمن الخطّ الطويل.

فإنّ الغرض لا يترتّب إلّا على الأقلّ الذي لا يجتمع مع الأكثر، وأمّا الذي يجتمع معه فلا أثر له ولا يكون محصّلاً للغرض، سواء كان له وجود مستقلّ أو لم يكن.

وفيه أنّ ذلك التصوير ـ وإن كان أمراً معقولاً ـ خروج عن محلّ البحث، إذ تقييد الأقلّ بشرط لايوجب أن يكون الأقلّ متبايناً مع الأكثر، ومع المباينة لا إشكال في جواز التخيير، لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافاً إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّة التي يتفاهمها العرف، فإنّ المنصرف إليه عندهم من التخيير ـ كما أفاد المحقّق النائيني ﷺ ـ هو ذات الواحد والإثنين لا الواحد بشرط لا، فإثبات التخيير بينهما بالمعنى المعقول يحتاج إلى دليل قويّ بحيث لا يمكن حمله على غير التخيير، وأخبار الباب ـ أي باب التسبيحات الأربع ـ ليست كذلك لظهورها وقابليّتها لحمل الزائد على الأربع على الاستحباب، فلا تصلح لإثبات التخيير. وهذا البحث مطّرد في أمثال المقام، ممّا يحتمل فيه التخيير بين الأقلّ والأكثر كذكر الركوع. وبالجملة، فإمكان التخيير المذكور لايوجب حمل الأخبار عليه[1].

فتحصّل أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر، فيما إذا كان الأقلّ ملحوظاً بنحو لا بشرط، غير معقول إلّا في بعض الصور كالدفعيّات عند تعدّد الغرض وعدم التدافع بينهما، وأمّا إذا كان الأقلّ ملحوظاً بنحو بشرط لا فالتخيير بينهما معقول، ولكنّ الأقلّ والأكثر يدخلان في المتباينين ويخرجان عن عنوان الأقلّ والأكثر، وحيث إنّ ظواهر الأدلّة لا تساعد اعتبار بشرط لا فلا تحمل تلك الظواهر على التخيير المعقول ما دام

---

(١) تقريرات بحث الصلاة: ج٢ ص ١٨٠.

أمكن حملها على غير التخيير كوجوب الأقلّ واستحباب الزائد، كما ذهب إليه الأصحاب في مثل التسبيحات الأربع ونحوها من التدريجيّات، أو كوجوب صرف الوجود وأصل الطبيعة بعد عدم مدخليّة الخصوصيّات الفرديّة من الطول والقصر في الدفعيّات، فيكون التخيير بين الأفراد عقليّاً لا شرعيّاً.

الخلاصة:

الفصل التاسع

في تصوير الوجوب التخييري يقع الكلام في المقامين:

الأوّل: في إمكان تصوير الوجوب التخييري في المتباينات والتحقيق فيه أن يقال إنّ الطلب التخييري سنخ مستقلّ من الطلب وهو طلب واحد له طرفان أو ثلاثة أطراف أو أكثر قد تعلّق كلّ طرف منه بشيء خاصّ فحاله حال الشكّ في كونه متقوّماً أو أكثر بطرفيه فكما أنّ الشكّ مرتفع بارتفاع أحد طرفيه فكذلك الطلب التخييري مرتفع بارتفاع أحد طرفيه.

والحاصل أنّ الطلب في الوجوب التخييري واحد له شعب متعدّدة يبعث المخاطب نحو أشياء متعدّدة لا على الإستغراق فإنّه لم يتعلّق بالجامع ولا على المجموع فإنّ الأشياء لم تلاحظ شيئاً واحداً بحيث يكون الأطراف فيه أجزاءاً لواحد بل بقرينة كلمة «أو» يبعث المخاطب نحو الأشياء على البدليّة كقوله ايت بهذا أو ذاك وهذا هو الوجوب التخييريّ الشرعي وهو نوع مستقل في قبال الوجوب التعيينيّ.

وممّا ذكر يظهر أنّ الوجوب التخييريّ ليس هو البعث نحو الواحد لابعينه لأنّ الإنشاء لم يتعلّق بعنوان أحدهما أو أحدها إذ العنوان المذكور ممّا ينتزعه العقل من الوجوب التخييريّ الذي عرفت إنّه البعث نحو ذلك أو ذاك.

بل الخطاب في موارد التخيير الشرعي متعلّق بالأشياء الخاصّة كخصال الكفّارات ورفع اليد عن ظاهر هذا الخطاب وإرجاعه إلى الجمع الانتزاعي خلاف الظاهر كما أنّه لاوجه لإرجاع الخطاب إلى الجامع الحقيقي لأنّه أيضاً خلاف الظاهر.

والاستدلال عليه بقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد وقاعدة عدم صدور

الواحد عن الكثير غير سديد بعد إختصاص القاعدة المذكورة بالواحد الشخصي فلاتشمل الواحد النوعيّ ولذا نجد بالوجدان إمكان إستناد الواحد النوعيّ إلى المتعدّد كالحرارة فإنّها واحد نوعيّ يمكن إستنادها تارةً الى النار وأُخرى إلى الحركة وثالثة الى الشمس وهكذا.

ومن المعلوم أنّ تدارك التخلّف في الصوم مثلاً واحد نوعي ويمكن أن يستند إلى الأُمور الثلاثة من خصال الكفّارات فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الواردة في موارد التخيير الشرعيّ وإرجاعه إلى الجامع الحقيق والقول بالتخيير العقلي كما يظهر من صاحب الكفاية ومما ذكر أيضاً ينقدح ما في دعوى أنّ الواجب في الوجوب التخييريّ هو المعيّن عند الله وهو ما يختاره المكلّف في مقام الإمتثال.

وذلك لأنّه خلاف ظاهر الأدلّة الدالّة على عدم تعيّن الواجب على المكلّف في الواقع ونفس الأمر بل يكون الوجوب على نحو التخيير فما يختاره المكلّف مصداق للواجب لا أنّه الواجب بعينه هذا مضافاً إلى أنّه منافٍ لقاعدة الاشتراك في التكليف ضرورة أنّ لازمه هو إختلاف التكليف باختلاف المكلّفين في الاختبار.

على أنّ لازم ذلك هو عدم وجوب شيء في الواقع لو لم يختر المكلّف شيئاً لأنّ الوجوب منوط بإختيار المكلّف والمفروض أنّه لم يختر شيئاً ومقتضى عدم وجوب شيء في الواقع هو عدم العصيان بتركهما وهو كما ترى.

وهكذا يظهر مما تقدّم في الوجوب التخييريّ إنّه لاوجوه لقول من ذهب إلى أنّ الوجوب التخييريّ ليس إلّا بمعنى وجوب كلّ منهما تعيينياً مع الحكم بسقوط الوجوب بفعل أحدهما.

فإنّه مضافاً إلى أنّه مخالف لظاهر الوجوب التخييريّ من أنّه وجوب واحد له طرفان أو أطراف يلزم تعدّد العقاب لو تركهما رأساً مع أنّه كما ترى.

المقام الثاني: في إمكان تصوير التخيير الشرعي وعدمه بين الأقلّ والأكثر

ذهب صاحب الكفاية الى إمكانه فيما إذا كان كلّ منهما بحدّه محصّلاً للغرض بحيث لايكون الأقلّ في ضمن الأكثر محصّلاً وبعبارة أُخرى إنّ الغرض إذا كان مترتّباً على الأقلّ بشرط لا عن الغير لا على الأقل مطلقاً ولو كان في ضمن الأكثر جاز التخيير بين الأقل والأكثر من دون فرق بين أن يكون للأقلّ وجود مستقلّ كتسبيحة واحدة في ضمن التسبيحات الأربع أو لايكون له وجود كذلك كالخطّ القصير في ضمن الخطّ الطويل.

وفيه أنّ هذا التصوير وإن كان ممكناً ومعقولاً ولكنّه خارج عن محلّ البحث لأنّ تقييد الأقلّ بشرط لايوجب أن يكون الأقلّ متبايناً مع الأكثر ومع المباينة لا إشكال لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافاً إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّة فإنّ المنصرف إليه من التخيير في التسبيحات الأربع هو ذات الواحد والثلاث لا الواحد بشرط لا.

فإذا كان التخيير بين ذات الواحد والثلاث في التسبيحات الأربع مثلاً فالتخيير بينهما ممتنع لأنّ الأقلّ ولو وجد في ضمن الأكثر يكون واجباً لحصول الغرض به ومع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأكثر غير الواجب إذ بعد حصول الغرض لايبقى الأمر ومع عدم بقاء الأمر لاوجوب للزائد وهذا واضح في التدريجات.

وأمّا الدفعيّات فإن كان الغرض واحداً لايعقل التخيير بينهما أيضاً لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلاشرط كان التكليف بالأزيد منه بلا ملاك فتعلّق الإرادة والبعث نحو الزيادة لغو ممتنع ومجرّد وحدة وجود الأقلّ بلاشرط مع الأكثر خارجاً لايدفع اللغويّة والامتناع المذكور بعد كون الذهن محلّ تعلّق الأمر.

وهكذا الأمر لو كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر وكان بينهما تدافع في الوجود فإنّه لايمكن اجتماعهما ومع عدم اجتماعهما لايعقل التخيير بينهما إذ الأقلّ بلاشرط موجود مع الأكثر فإذا وجدا دفعة لايمكن وجود أثريهما للتزاحم لأنّ

المفروض أنّ بينهما التدافع فلايعقل تعلّق الأمر بشيء لأجل غرض لايمكن تحصيله.

نعم لو كان الغرضان قابلين للإجتماع وإن لم يكن مراداً أيضاً فالتخيير بينهما يكون جايزاً لأنّ الأقل مشتمل على غرض مطلوب والأكثر على غرض آخر مطلوب فإذا وجد متعلّق الغرضين بوجود واحد كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء.

فتحصل أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان الأقلّ ملحوظاً بنحو لابشرط غير معقول إلّا في بعض صور الدفعيات عند تعدّد الغرض وعدم التدافع بين الأغراض وعليه فيحمل ماورد في التخيير بين الأقلّ والأكثر على وجوب الأقلّ واستحباب الزائد في التدريجات أو على وجوب صرف الوجود وأصل الطبيعة بعد عدم مدخليّة خصوصيّات الفرديّة من الطول والقصر في الدفعيّات فيكون التخيير بين الأفراد عقليّاً لاشرعيّاً.

الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائيّ:

ولا يخفى عليك أنّ كلّ تكليف لا يخلو عن مكلَّف ـ بـالفتح ـ والمكـلّف في الواجب الكفائيّ، هل هو الواحد المعيّن عند الله تعالى أو فرد من أفراد المكلّف أو فرد مردَّد بينهم أو صرف الوجود أو المجموع أو الجميع؟ فكلّ محتمل والظاهر ـ كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ـ هو الأخير؛ فإنّ لسان الخـطابات الكـفائيّة كـلسان الواجبات العينيّة، بخلاف الواجبات التخييريّة فإنّها مشتملة على كلمة أو. وعـليه، فنقول إنّ الواجب الكفائيّ كالواجب العينيّ في تعلّق التكليف إلى كلّ واحد، ومقتضى ذلك هو تعدّد التكليف وتعدّد الامتثال لو أتوا به دفعة، كما إذا صلّوا على الميّت دفعة، لأنّ كلّ واحد منهم مؤدّياً للواجب وممتثلاً.

وتعدّد العقاب لو لم يأتوا به لأنّ كلّ واحد منهم تارك للواجب ـ نعم، إذا أتىٰ واحد منهم به سقط التكليف عن الباقين لحصول الغرض وعدم بقاء الموضوع.

لا يقال ـ كما في تعليقة المحقق الإصفهاني ﷺ ـ: إنّ مقتضى تعلّق التكليف إلى كلّ واحد مستقلاً هو أنّه إذا اشرك الكلّ في فعل لا يمكن تعدّده كدفن الميّت، فـلا يصدق الامتثال بالنسبة إلى الجميع، إذ لم يحصل من كلٍّ منهم دفن الميّت، ولا أمر إلّا بدفن الميّت، فما معنى امتثال كلٍّ منهم للأمر بدفن الميت؟

لأنّا نقول: إنّ مع اشراك الكلّ لا يبقى موضوع للامتثال، كما لايبقى مـوضوع للامتثال أحياناً للواجب العينيّ كالأمر بغسل الثوب المتنجّس إذا طرحه الريح في الماء

الكرّ أو الجاري واغتسل الثوب بالماء المذكور؛ فكما أنّه لا يبق موضوع للامتثال في الواجب العينيّ فكذلك لا يضرّ في الواجب الكفائيّ. نعم، إذا أتوا به مع الاشراك استحقّوا المدح عقلاً، لمكان الانقياد للمولى بتحصيل غرضه الوجدانيّ بنحو الاجتماع. وعليه، فلا حاجة إلى القول بأنّ الواجب هو الأعمّ من الاستقلال في الدفن والاشتراك فيه، وممّا ذكر يظهر ما في كلام المحقّق الاصفهاني ﷺ في كتاب الأصول على النهج الحديث: ص٤٢ فراجع.

لايقال أيضاً كما في المحاضرات: إنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقيّ بلا مقتضي وموجب، إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم، فوجوب تحصيله على الجميع لا محالة يكون بلا مقتضى وسبب(١).

لأنّا نقول: دعوى عدم الاقتضاء لتعلّق التكليف إلى الجميع بلا شاهد، بل من الممكن أن يكون الواجبات الكفائيّة في حدّ من الأهمّيّة بحيث يطلبها الشارع من الجميع لئلّا تكون معطّلة، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلّقة إلى الجميع بأمثال هذه التخريصات.

لايقال كما في مناهج الوصول: إنّ الواجبات الكفائيّة على أقسام منها ما لايمكن له إلّا فرد واحد كقتل المرتدّ؛ ففي هذه الصورة لا يمكن أن يتعلّق التكليف بالجميع، فإنّ التكليف المطلق لهم في عرض واحد بالنسبة إلى ما لا يمكن فيه كثرة التحقّق لغرض انبعاثهم ممّا لا يمكن. ومنها ما يمكن، وهو على قسمين: أحدهما: أن يكون المطلوب فيه فرداً من الطبيعة والفرد الآخر مبغوض. والآخر: أن يكون المطلوب فيه فرداً من الطبيعة والفرد الآخر لامبغوض ولامطلوب، والانبعاث فيهما ـ وإن كان ممكناً بالذات ـ غير ممكن وقوعاً، إذ لا يمكن من الحكيم أن يبعثهم إلى

(١) المحاضرات: ج٤ ص٥٦.

المبغوض فيما إذا كان الزائد من الفرد الواحد مبغوضاً، أو إلى غير المطلوب فيما إذا كان الزائد غيرمطلوب.

وفيه أنّ منشأ الإشكال هو تصوّر أنّ البعث الشرعيّ ملازم للانبعاث الفعليّ مع أنّ البعث الشرعيّ لا يلازم إلّا صلاحيّة الانبعاث، كما أنّ إرسال الرسل وبعث الأنبياء أيضاً بداعي صلاحيّة الانبعاث لا الانبعاث الفعليّ، والمقصود من هذا الانبعاث هو إيجاد المسؤوليّة بالنسبة إلى العمل، بحيث يستحقّون المؤاخذة لو تركوه، والممتنع هو إتيان الجميع مستقلّاً والانبعاث الفعليّ نحو العمل لا التكليف بأصل الطبيعة بنحو يصلح للداعويّة فيهم، بحيث لا يرون لأنفسهم جواز تركها إلّا عند إتيان الآخرين. وعليه، ففي الصور الثلاث كان التكليف متوجّهاً إلى الجميع بالنسبة إلى الفرد الممكن إتيانه أو الفرد المطلوب، والمقصود من تكليف الجميع هو بيان عدم جواز إهمال الفعل بحيث يؤاخذون به لو أهملوا وتركوه.

فكلّ واحد مكلّف بإتيانه ومؤاخذ على تركه لو لم يأتِ به الآخرون، ولا يطلب من كلّ واحد منهم إتيان الفعل، سواء أتىٰ به الآخرون أو لم يأتوا به، وإلّا لصارت الواجبات الكفائيّة واجبات عينيّة، والمفروض أنّ الكلام في الواجبات الكفائيّة.

وعليه، فتعلّق الخطاب إلى الجميع لا يستلزم طلب المحال فيما إذا لم يمكن التكثّر والتكرار، لأنّ مرجع التكليف إلى عدم جواز إهماله لكلّ واحد. كما لا يكون منافياً للحكمة فيما إذا كان قابلاً للتكرار، ولكنّ الفرد الزائد مبغوض أو غير مطلوب، لأنّ التكليف ليس متوجّهاً إلى الفرد الزائد، بل متوجّه إلى الفرد الواحد من الطبيعة، سواء أمكن فرد آخر أو لم يمكن، وكان كلّ واحد من المكلّفين مأموراً بعدم إهماله.

وممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لرفع اليد عن ظواهر الخطابات التي عرفت أنّها

متوجّهة إلى الجميع، وأمّا تعلّق التكليف إلى الفرد أو الفرد المردّد أو صرف الوجود، بمعنى إهمال الخصوصيّات عند ملاحظة المكلّف، فهو أمر ممكن ثبوتاً، لأنّ خصوصيّات المفاهيم ربّما لا تسري إلى مطابقها، فالمردّد مردّد مفهوماً لا خارجاً والخارج هو المتعيّنات، فلا يلزم من جعل المتعلّق للتكليف فرداً مردّداً محذور من تعيّن المردّد أو تردّد المعيّن، كما ذهب إليه المحقّق الاصفهاني ﷺ[١]. بل تعلّق التكليف بالفرد المردّد واقع كما في الوصيّة بأحد العبدين. وعليه، فلا إشكال في جعل التكليف متوجّهاً إلى الفرد المردّد فضلاً عن الفرد، وهكذا لا إشكال ثبوتاً في جعل صرف وجود المكلّف مورداً لتعلّق التكليف، لأنّ معناه هو إهمال خصوصيّات المكلّفين عند التكليف، بحيث إذا أتىٰ به واحد منهم امتثل التكليف؛ وإهمال الخصوصيّات عند التكليف لا يلازم إهمال الخارجيّات والواقعيّات، كما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ[٢]. لما عرفت من أنّ خصوصيّات الحاكي ربّما لا تسري إلى الخارجيّات، فالترديد والإبهام من المفهوم لا يسري إلى الواقعيّات، فلا إشكال ثبوتاً في تعلّق التكليف إلى صرف وجود المكلّفين بالمعنى المذكور. وبالجملة، فتعلّق التكليف بالفرد أو الفرد المردّد أو صرف الوجود ممكن، ولكن لا يساعده ظواهر الخطابات لما عرفت من تعلّقها إلى الجميع. وهكذا لا يكون التكليف متوجّهاً إلى مجموع الأشخاص فإنّه خلف في كونها كفائيّة، مضافاً إلى أنّه خلاف ظواهر الخطابات.

وأمّا دعوى استحالة البعث الواحد إلى المجموع فهي إنّ التكليف من الأمور

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٧٣.

(٢) نفس المصدر: ج٢ ص٧٤.

الاعتبارية التي هي خفيفة المؤونة، كما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ فلا تخلو عن المنع والنظر.

فتحصّل أنّ الظاهر من الوجوه المذكورة هو الأخير من تـعلّق الخـطاب إلى الجميع، كما أفاد الأُستاذ وذهب إليه المحقّق الخراساني والمحقّق الاصفهاني قـدّس الله أرواحهم.

الخلاصة:

الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائيّ

ولايخفى عليك أنّ لسان الخطابات الكفائيّة كلسان الواجبات العينيّة وعليه فالواجب الكفائي كالواجب العيني في تعلّق التكليف إلى كلّ واحد من المكلّفين نعم إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الآخرين لحصول الغرض وعدم بقاء الموضوع ومقتضى ما ذكرناه من تعدد التكليف بتعداد المكلّفين هو تعدّد الامتثال لو أتى المكلّفون به دفعة كما إذا صلّوا دفعة على الميت لأنّ كلّ واحد منهم يكون مؤدّياً للواجب كما أنّ مقتضى ما ذكرناه هو تعدّد العقاب لو لم يأت به واحد.

ودعوى إنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقي بلاموجب إذ بعد كون الغرض واحدا يحصل بفعل واحد منهم فلاموجب لوجوب تحصيله على الجميع.

مندفعة بإمكان أن يكون الواجبات الكفائية على حدّ من الهمية يطلبها الشارع من الجميع لئلاّ تكون معطّلة فمع إمكان ذلك لاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلّقة الى الجميع.

ومرجع التكليف الكفائي المتعلّق بجميع المكلّفين إلى عدم جواز إهمال كلّ مكلّف لا إلى إتيان كلّ مكلّف إذ فرق بين الكفائي والعيني وعليه فلايرد على ما ذكرناه أنّ لازم ذلك هو طلب الفعل من الجميع وهو محال فيما إذا لم يكن التكثّر والتكرار كقتل المحارب مثلاً أو مناف للحكمة فيما إذا كان الفرد الزائد ممكناً ولكنه غير مطلوب أو مبغوض.

لما عرفت من أنّ المقصود من تكليف الجميع في الواجبات الكفائيّة هو بيان

عدم جواز إهمال الفعل لا إتيان جميع المكلّفين.

ثمّ بعدما عرفت من ظهور الخطابات في تعلّق التكاليف إلى الجميع لامجال لاحتمال تعلّق التكليف في الواجبات الكفائيّة بفرد من الأفراد أو الفرد امردد أو صرف الوجود وإن أمكن كلّ ذلك عندنا.

فتحصّل أنّ الخطابات والتكاليف في الواجبات الكفائية كالواجبات الغيبية متعلّقة بالجميع كما أفاد سيّدنا الأُستاذ والمحقّق الإصفهاني وغيرهما من الفحول وإنّما التفاوت بينهما في سقوط الوجوب بإتيان واحد من المكلّفين في الواجبات الكفائيّة لحصول الغرض.

الفصل الحادي عشر: في الموسّع والمضيّق

ولا يخفى عليك أنّ الواجب إمّا مطلق وإمّا موقّت، والأوّل هو الذي لا يعتبر فيه الزمان شرعاً ولا ينافي ذلك احتياج الفعل إلى الزمان عقلاً لكونه زمانيّاً، والثاني هو الذي اعتبر فيه الزمان شرعاً من جهة دخالته في الغرض الشرعيّ.

ثمّ إنّ الثاني ينقسم إلى قسمين: مضيّق وموسّع؛ فإن كان الزمان المأخوذ فيه بقدر فعل الواجب فهو مضيّق كالصوم، وإن كان الزمان المأخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسّع كالصلوات اليوميّة.

ثمّ إنّ الواجب في الموسّع هو إيجاد الطبيعة الصلاتيّة الكلّيّة المقيّدة بوقوعها بين الحدّين، ومن المعلوم أنّ لهذا الواجب أفراداً دفعيّة وأفراداً تدريجيّة، ويكون التخيير بين أفرادها التدريجيّة تخييراً عقليّاً كالتخيير بين أفرادها الدفعيّة بناءً على عدم سراية الحكم من الطبيعة إلى الأفراد، وأمّا بناءً على السراية فقد ذهب بعض المحقّقين إلى التخيير الشرعيّ مستدلاً بأنّ الحصص عين الطبيعة الكلّيّة.

ومعه لا وجه لدعوى خروجها عن المطلوبيّة الشرعيّة، وخروج الخصوصيّات الحافّة بالحصص عن الغرض الشرعيّ لا يلازم خروج نفس الحصص عن المطلوبيّة الشرعيّة، والغرض الشرعيّ مع عينيّتها مع الطبيعة. وممّا ذكر يظهر ما في نفي التخيير الشرعيّ معلّلاً بأنّ ما هو دخيل في تحصيل الغرض في الموسّع هو حصول الطبيعة بين المبدأ والمنتهى، فلابدّ وأن يتعلّق الأمر بما هو محصّل للغرض ولا يجوز تعلّقه بالزائد،

فتعلّق الأمر بالخصوصيّات لغو جزاف[١].

وذلك لما عرفت من أنّ الكلام ليس في الخصوصيّات الحافّة، بل في الحصص التي هي عين الطبيعة بين المبدأ والمنتهى، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ الأمر بالموقّت لا يقتضي إلّا إتيان متعلّقه في الوقت، لأنّ المفروض أنّ متعلّقه مقيّد بالوقت، كما أنّ الأمر كذلك في سائر القيود، إذ كلّ أمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه، فلا تعرّض له لغير صورة وجود القيد لعدم كونه متعلّقاً له، إذ المفروض هو وحدة المطلوب، ودعوة الأمر إلى الطبيعة في ضمن المقيّد لا توجب دعوته إليها ولو بدون القيد، بعد فرض كون المطلوب واحداً وهو المقيّد.

هذا كلّه فيما إذا كان التوقيت والتقييد بالوقت بدليل متّصل، وهكذا الأمر إذا كان بدليل منفصل يدلّ على التقييد بالوقت في أصل المطلوبيّة مطلقاً، إذ المطلق مع دليل التقييد في الفرض الثاني متعنون بالخاصّ في الحجّية.

وأمّا إذا كان التوقيت والتقييد بدليل منفصل فلا يدلّ بالإطلاق على التقييد في أصل المطلوبيّة وكان لدليل الواجب إطلاق، فقضيّة إطلاقه هي ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وحمل التقييد به على تعدّد المطلوب وتمامه لا أصله. وعليه، فهو خارج عن محطّ البحث لأنّه مطلق وليس بموقّت مع أنّ البحث في الموقّت.

ثمّ إنّه لو شككنا بعد الوقت في وجوب الطبيعة ولم يظهر من دليل المطلق إطلاق كما لا يكون أيضاً لدليل التقييد إطلاق، فهل يمكن إثبات الوجوب بالاستصحاب أم لا؟ وجهان: أحدهما أنّ استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلّقه بالموقّت يصحّ لما استدلّ به المحقّق الأصفهاني ﷺ من أنّ الموضوع وإن كان بحسب الدليل بل بحكم العقل هو الموقّت بما هو موقّت إلّا أنّ العبرة في الموضوع إنّما هو بنظر

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٩٨.

العرف، والعرف يرى أنّ الموضوع هو الفعل وأنّ الوقت من حالاته لا من مقوّماته، لا قطع بخطأ نظر العرف إلّا بلحاظ حال الاختيار دون العذر، وإلّا لم يكن معنى للشك في استصحاب الحكم(١).

أورد عليه شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ بأنّه كذلك فيما إذا كان الموضوع من الخارجيّات كالماء المتغيّر الخارجيّ الذي زال تغيّره، فإنّه يمكن استصحاب النجاسة مع زوال التغيّر لوحدة الموضوع مع تغيّر الأحوال، إذ الوجود الخارجيّ حافظ لوحدة الموضوع في الأحوال المختلفة.

وأمّا إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلّيّ من الكلّيّات فلا يجوز الاستصحاب فيه بعد تبدّل القيود وتغيّرها، فإنّ الكلّيّ المطلق والكلّيّ المقيّد مغايران كمغايرة الكلّيّ المقيّد بالأسود مع الكلّيّ المقيّد بالأبيض، فلا يجوز حينئذٍ استصحاب الحكم لأنّه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وحيث إنّ المقام من قبيل الثاني، لأنّ الكلام في متعلّق الأمر لا في الموضوع الخارجيّ، والمتعلّق هو المهية الكلّيّة للصلاة وهي ليست في الخارج، فلا مجال للاستصحاب لما ذكر.

وإليه يؤول ما في مناهج الوصول حيث قال: لا مجال للاستصحاب لعدم وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها، وذلك لأنّ العناوين الكلّيّة كلّها مختلف [بعضها] مع الآخر مطلقها ومقيّدها، ومقيّدها مع مقيّد آخر أو مجرّد عنه، فالرقبة عنوان، والرقبة المؤمنة عنوان آخر، والصلاة الموقّتة غير نفس الصلاة وغير الصلاة غير الموقّتة؛ فالقضيّة المتيقّنة هي وجوب الصلاة الموقّتة، والمشكوك فيها هي نفس الصلاة أو الصلاة خارج الوقت، فإسراء الحكم من المتقيّدة إلى [الخالية من القيد] في القضايا

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٧٨.

الكلّيّة إسراء من موضوع إلى موضوع آخر(١).

ويمكن الجواب عنه بوجوه: منها ما أفاده سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ من إمكان التمسّك باستصحاب وجوب ذات المقيّد بناءً على اتّحاد وجوب الاستقلاليّ مع الوجوب الضمنيّ عرفاً، كما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ في جريان استصحاب وجوب أجزاء الواجب بعد تعذّر بعض أجزائه لاتّحاد الوجوب الضمنيّ مع الوجوب الاستقلاليّ عرفاً، بل يكون إجراء الاستصحاب في المقام أولى من إجرائه في أجزاء المركّب، لأنّ وجوب ذات المقيّد لو كان استقلاليّاً ومتعدّداً لكان باقياً قطعا، بخلاف الأجزاء المركّبة، فإنّ وجوب الأجزاء الباقية لا يكون استقلاليّاً، بل الوجوب فيها ضمنيّ ويبتني جريان الاستصحاب فيه على اتّحاده مع الوجوب الاستقلاليّ عرفاً، انتهى.

وينقدح ممّا ذكر أنّ المدّعى ليس هو استصحاب الوجوب الاستقلاليّ المتعلّق بالمقيّد بما هو مقيّد أو المركّب التامّ في ذات المقيّد أو الأجزاء الباقية حتّى يقال إنّه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، بل المراد من الاستصحاب المذكور هو استصحاب وجوب ذات المقيّد أو الأجزاء الباقية، فلا يلزم المحذور المذكور. اللّهم إلّا أن يقال: هذا صحيح إذا لم نقل باختصاص الوجوب بالمقيّد أو المركّب، وإلّا فمتعلّق الوجوب إذا كان مقيّداً أو مركّباً يكون واحداً لوجوب واحد، فالواجب هو المقيّد بما هو كذلك وليس للمهملة وجوب حتّى يستصحب، فلا أصل للوجوب الضمنيّ، ولا ينحلّ الوجوب إلى وجوب متعلّق بنفس الطبيعة ووجوب متعلّق بقيدها، فالمتيقّن هو وجوب المقيّد وهو ليس بمشكوك فيه، فلا يجري الاستصحاب(٢).

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٩٩.

(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص١٠٠.

ولقائل أن يقول إنّ هذا ينافي القول بجريان البراءة في الأجزاء والأقلّ والأكثر الارتباطيّين في المركّبات أو القيود المشكوكة في المطلق والمشروط، بناءً على انحلال الوجوب العينيّ المتعلّق بالمركّبات بالنسبة إلى الأجزاء في المركّبات وإلى ذات المقيّد في المشروط، كما ذهب إليه في تهذيب الأُصول[1].

وعليه، فلا مجال للمنع عن الاستصحاب لثبوت الوجوب العينيّ للأجزاء أو ذات المقيّد، فبعد حدوث التعذّر بالنسبة إلى بعض الأجزاء أو الشكّ بالنسبة إلى القيود يجري الاستصحاب في الوجوب العينيّ المتعلّق بالأجزاء أو ذات المقيّد.

ومنها ما في منتقى الأُصول من أنّ الحقّ جريان الاستصحاب في كلّيّ الوجوب المردّد بين الوجوب الضمنيّ والنفسيّ الاستقلاليّ الثابت أوّلاً، فيكون من القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ وذلك بناءً على انحلال الأمر بالمشروط لا وحدته الذي هو مبنى جريان البراءة في الشروط، فإنّ الوجوب الثابت للعمل بذاته في السابق مردّد بين الضمنيّ بناءً على وحدة المطلوب والاستقلاليّ بناءً على تعدّده فيستصحب الكلّيّ الثابت أوّلاً ويترتّب عليه أثره من الدعوة والتحريك[2].

وفيه أنّه مبنيّ على القول بوجود الوجوب الضمنيّ، هذا مضافاً إلى أنّ الجامع بين الضمنيّ والاستقلاليّ أمر انتزاعيّ وليس له أثر شرعيّ حتّى يترتّب على استصحابه، فافهم.

ومنها أنّه يمكن أن يقال: إنّ المكلّف بعد كونه مدركاً للوقت وصيرورته مخاطباً بإتيان الواجب إذا شكّ بعد انقضاء الوقت وعدم إتيان الواجب أنّه هل يكون باقياً على التكليف السابق أم لا؟ يمكن له أن يستصحب وجوب الإتيان بالواجب وليس

---

(١) ج٢ ص٣٣٦ ـ ٣٤٥.

(٢) ج٢ ص٥١٢.

إبقاء الحكم المذكور بالنسبة إلى المكلّف إسراء حكم من موضوع إلى آخر، لأنّ العرف يرى المكلّف المذكور هو المكلّف السابق ويكون الوقت كسائر القيود من الأحوال والشكّ في ذلك وإن كان ناشئاً عن كون متعلّق التكليف هو كذا أو كذا، ولكن حيث لا يجري الاستصحاب في المنشأ يجري في المكلّف، كما أنه مع الشكّ في مفهوم الغروب والمغرب وعدم جريان الأصل فيه يجري الاستصحاب في حرمة الإفطار على المكلّف، فتدبّر جيّداً.

فتحصّل أنّ القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد، بل يكفيه الأوامر الأوّليّة في الوقت بمعونة الاستصحاب، فلا تغفل.

الخلاصة:

الفصل الحادي عشر في الموسّع والمضيّق

ولايخفى عليك إنّ المقسم لهما هو الموقّت وهو قسيم المطلق وهو الذي لايعتبر فيه الزمان شرعاً فالموقت هو الذي يعتبر فيه الزمان شرعاً وهو ينقسم إلى مضيّق وموسّع حيث إنّ الزمان المعتبر فيه إن كان بقدر الفعل كالصوم فهو مضيّق.

وإن كان الزمان المأخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسّع كالصلوات اليوميّة ثمّ إنّ الواجب في الموسّع هو إيجاد الطبيعة الصلاتيّة الكّليّة المقيّدة بوقوعها بين الحدّين وهذه الطبيعة مرآة الى حصصها الدفعيّة والطوليّة ومقتضى عينيّة الطبيعة الكلّيّة مع حصصها هو سراية الحكم من الطبيعة الكلّيّة إلى حصصها وخروج الخصوصيّات الفرديّة عن الغرض الشرعي لايلازم خروج نفس الحصص عن المطلوبيّة الشرعيّة والغرض الشرعي مع عينيّتها مع الطبيعة وحكاية الطبيعة عنها وعليه فقتضى عدم خروج الحصص عن المطلوبية الشرعيّة هو التخيير الشرعي بينها ودعوى التخيير العقلي مندفعة بما ذكرناه ومخصوصة بما إذا لم تكن الطبيعة حاكية عن حصصها والمفروض هو الحكاية كما عرفت.

ثمّ إنّ الأمر بالموقت لايقتضي إلاّ إتيان متعلّقه في الوقت لأنّ المفروض أنّ متعلّقه مقيّد بالوقت والأمر لايدعو إلاّ الى متعلّقه فلاتعرض للأمر بالنسبة إلى غير صورة الوقت لأنّه خارج عن متعلّقه والمفروض هو وحدة المطلوب ودعوة الأمر إلى الطبيعة في ضمن الموقت لاتوجب دعوته إليها ولو بدون المقيّد بعد كون المطلوب واحداً وهو المقيّد هذا كلّه فيما إذا كان التوقيت والتقييد بالوقت بدليل متصل أو بدليل منفصل يدل على التقييد بالوقت في أصل المطلوبيّة.

وأمّا إذا كان التوقيت والتقييد بدليل منفصل مع عدم الدلالة على أنّ أصل المطلوبيّة مقيّد وموقت وكان لدليل الواجب إطلاق فمقتضى إطلاق دليل الواجب هو ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت فحينئذ كان التقييد من باب تعدّد المطلوب وعليه فبعد الوقت مقتضى إطلاق دليل الواجب هو بقاء الواجب كما لايخفى ولو شككنا بعد الوقت في وجوب الطبيعة ولم يظهر من دليل المطلق اطلاق المطلوبيّة ولاتقييدها ربما يقال أمكن استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلقه بالموقت بدعوى إنّ الموضوع وإن كان بحسب الدليل موقّتاً إلاّ أنّ العبرة في بقاء الموضوع بنظر العرف والعرف يرى إنّ الموضوع هو نفس الفعل والوقت من أحواله لا من مقوّماته ولاقطع بخطاء نظر العرف في غير حال الاختيار.

أورد عليه بأنّ ذلك صحيح فيما إذا كان الموضوع من الخارجيّات كالماء المتغيّر الخارجي الذي زال تغييره بخلاف ما إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلّي من الكلّيّات فإنّ الكلّي المطلق والكلّي المقيّد متغايران عرفاً والمقام من قبيل الثاني إذ المتعلّق هو المهيّة الكلّيّة فالصلوة عنوان والصلاة الموقتة عنوان آخر وعليه فلامجال للاستصحاب لعدم وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة فإسراء الحكم من المتقيّدة الى الخالية إسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر.

اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ وجوب ذات المقيّد معلوم بناء على اتّحاد وجوب الاستقلالي مع الوجوب الضمني عرفاً كما ذهب إليه شيخنا الأعظم ﴿ في إجزاء الواجب بعد تعذّر بعض أجزائه وعليه فيمكن استصحاب وجوب ذات المقيّد ويشهد له جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين في المركّبات أو القيود المشكوكة في المطلق والمشروط بناءً على انحلال الوجوب العيني المتعلّق بالمركّبات والمقيّدات فمع الانحلال فالوجوب بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة وذوات المقيّدات محرز ومع إحرازه يجري الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال أنّ المكلّف بعد كونه مدركاً للوقت وصيرورته مخاطباً بإتيان الواجب فبعد إنقضاء الوقت إذا شك في بقاء تكليفه بالإتيان وعدمه أمكن له إستصحاب وجوب الإتيان بالواجب لأنّ العرف يرى المكلّف المذكور هو المكلّف السابق لكون الوقت كساير القيود من الأحوال عند العرف والشكّ في ذلك وإن كان ناشئاً عن كون متعلّق التكليف هو المطلق أو المقيّد ولكن مع فرض عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجري الاستصحاب في نفس المكلّف كما يكون الأمر كذلك فيما إذا شكّ في بقاء الوقت من جهة الشكّ في مفهوم الغروب والمغرب فإن مع عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى استصحاب حرمة الإفطار على المكلّف.

فتحصّل إنّ وجوب القضاء لايحتاج إلى أمر جديد بل يكفيه الأوامر الأوليّة في الوقت بمعونة الاستصحاب فلاتغفل.

الفصل الثاني عشر: في دلالة الأمر بالأمر

ولايخفى عليك إنّه إذا أمر المولى أحداً أن يأمر غيره بفعل فهل هو أمر بذلك الفعل حتّى يجب على الثاني فعله أو لا.

ذهب في الكفاية إلى أنّه لادلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمراً به ولابدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه فلو علم أنّ الغرض حصول الفعل ولم يكن غرض في توسيط أمر الغير به إلّا تبليغ أمره به كماهو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي فالأمر بالأمر بشيء أمر به بلاكلام.

وأمّا إذا كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء كما لو أمر المولى إبنه مثلاً أن يأمر العبد بشيء ولايكون غرضه إلّا أن يتعوّد إبنه على أصدار الأوامر أو نحو ذلك فلايكون أمره بأمره أمراً بذاك الشيء وهكذا لو كان الغرض هو الفعل بعد صدور الأمر من المأمور بالأمر فلايكون الأمر المذكور أمراً بالفعل مطلقا.

وعليه فكلّ مورد يشكّ في كونه من موارد الأوّل أو الثاني يجري فيه البراءة بالنسبة إلى وجوب الفعل.

والتحقيق هو أن يقال إنّ ظاهر الأوامر عرفاً مع التجرّد عن القرائن هـو أنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الطريقيّة لتحصيل الفعل من المأمور الثاني وحمله على أخذه بنحو الموضوعيّة من دون قرينة خلاف الظاهر ولقـد أفـاد وأجاد في المحاضرات حيث قال إنّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية من أنّه لادلالة

بمجرّد الأمر بالأمر بشيء على كونه أمرا به بل لابدّ للدلالة عليه من قرينة لايمكن المساعدة عليه بوجه لما عرفت من أنّه دالّ على ذلك بمقتضى الفهم العرفي ولاحاجة في الدلالة عليه من نصب قرينة[1].

ولذا لانشكّ في أنّ أمر الأنبياء بأمر العباد يدلّ على مطلوبيّة الفعل من العباد.

وممّا ذكر يظهر أنّ مثل قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة ونحوه ممّا ورد في أمر الولى للصبي يدلّ على مطلوبيّة الفعل من الصبي وشرعيّة عباداته وإن لم يكن واجباً عليه بحديث الرفع فتدبّر جيّداً.

(١) المحاضرات: ج ٤ ص٧٦.

الخلاصة

الفصل الثاني عشر في الأمر بالأمر

إذا أمر المولى أحداً أن يأمر غيره بإتيان عمل فهو أمر بذلك الفعل حتّى يجب على الثاني فعله أولاً أمكن أن يقال إنّ ظاهر الأمر عرفاً مع التجرّد عن القرائن هو أنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الطريقيّة لتحصيل الفعل من المأمور الثاني وحمله على أخذه بنحو الموضوعيّة من دون إقامة قرينة خلاف الظاهر.

وعليه قوله ﷺ مروا صبيانكم بالصلاة يدلّ على مطلوبيّة الفعل وهو الصلاة من الصبي وإن لم يكن واجباً عليه بحديث رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث قال لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمراً به بل لابدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه.

الفصل الثالث عشر: في الأمر بعد الأمر

ولايخفى عليك إنّه إن كان الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل فلاإشكال في لزوم امتثاله ثانياً وهو ظاهر في التأسيس.

وهذا لاكلام فيما إذا كان الأمر الأوّل معلّقاً على شيء والأمر الثاني معلّقاً على شيء آخر كأن يقول إن كنت جنباً فاغتسل وإن مسست ميّتاً فاغتسل إذ مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسبّبات وهو أيضاً تاسيس نعم إذا قام دليل على التداخل يكفي غسل واحد عن كليهما لكنّه ليس من باب التأكيد إذ لايفرض التداخل إلاّ بعد فرض التأسيس.

وإنّما الكلام فيما إذا كان مطلقين بأن لم يذكر سببهما كقول المولى صلّ ثم قال صلّ أو ذكر سبب واحد لهما كقول المولى إن كنت محدثاً فتوضّأ وإن كنت محدثاً فتوضّأ.

فإنّه يقع البحث في أنّ الأمر الثاني ظاهر في التأسيس أو التأكيد يمكن أن يقال كما فيالكفاية وغيرها إنّ إطلاق متعلّق الأمر الثاني وعدم تقييده بالمرّة الأُخرى يدلّ على التأكيد فإن الطلب تأسيساً لايكاد أن يتعلّق بطبيعة واحدة مرّتين من دون أن يجيى تقييد لها في البين ولو كان بمثل مرّة أُخرى كي يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر لاستحالة تعلّق الأمرين معا من دون إمتياز في البين بشيء واحد فعدم تقييد المادّة في متعلّق الأمر الثاني يشهد على أنّ الأمر في الثاني ظاهر في التأكيد ولاينافي

ذلك ظهور نفس الهيئة في الأمر الثاني في التأسيس لأنّ ظهور الهيئة في التأسيس فيما إذا لم يكن مسبوقة بمثلها (من دون ذكر السبب أو ذكر سبب واحد) والمفروض في المقام هو مسبوقيّتها بمثلها ومع عدم هذه الظهور فلامانع من انعقاد إطلاق المادّة ومع انعقاده يكون الهيئة ظاهرة فيالتأكيد وعليه فلامجال لما يقال من أنّ ظهور المتعلّق فيالتاكيد تعليقيّ وظهور الأمر في التأسيس تنجيزي فيرفع موضوع الأوّل بالثاني لما عرفت من أنّ مسبوقية الهيئة بمثلها توجب أن لايكون لها ظهور في التأسيس فلارافع لموضوع الأوّل.

هذا مضافاً إلى ما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﷺ من أنّ الهيئة في الأمر وضعت لطلب المعنى فقط.

فالتأسيس كالتأكيد والمرّة والتكرار ليس داخلاً فيها فالقول بظهور الهيئة وضعاً في التأسيس كما ترى، انتهى.

وعليه فلاوجه لما قيل من أنّ الأمر يدور بين التعليقيّ والتنجيزيّ والثاني مقدّم على الأوّل فإنّه متفرّع على كون الهيئة موضوعة للتأسيس وضعاً وأمّا إذا قلنا بأنّه أمر يستفاد منه عند عدم قرينة على الخلاف فهو كالتأكيد في عدم التنجيز.

والحاصل إنّ استفادة التأسيس من الهيئة منوطة بعدم اقتران الهيئة بمثلها وأمّا مع اقترانها فلامجال لاستفادة التأسيس عند العقلاء فمقتضى إطلاق المادّة وعدم جواز تعلّق الأمرين بشيء واحد هو التأكيد.

الخلاصة

الفصل الثالث عشر في الأمر بعد الأمر

ولايخفى إنّه إذا كان الأمر الثاني بعد إمتثال الأمر الأوّل كان ظاهراً في التأسيس ولزم امتثاله ثانياً.

وهكذا لزم الإتيان بالثاني إن كان معلّقاً على سبب آخر غير سبب الأوّل فإنّ مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسبّبات فيما إذا لم يقم دليل على التداخل.

وإذا تكرّر الأمر بالنسبة الى طبيعة واحدة وتقيّد الثاني بالمرّة الأُخرى كان ظاهراً أيضاً في التأسيس ولزم الإتيان بفرد آخر من الطبيعة المذكورة ولايكفي الإتيان بالواحدة منها نعم إذا لم يتقيّد الثاني بالمرّة الأُخرى كان الأمر الثاني لا محاله ظاهراً في التأكيد لاستحالة تعلّق الأمرين معاً من دون إمتياز في البين بشيء واحد.

ولاينافي ذلك دعوى ظهور الهيئة وضعاً في التأسيس فإنّ ذلك منوط بعدم تقدّم مثلها والمفروض في المقام هو تقدّم مثل الهيئة بالنسبة إلى الأمر الثاني هذا مضافاً إلى أنّ التأسيس والتأكيد كالمرّة والتكرار ليسا داخلين في الهيئة وضعاً بل يستفاد التأسيس عند عدم قرينة التأكيد.

وعليه فلامجال لما يقال من أنّ إطلاق المادّة يقتضي التأكيد ولكنّه ظهور تعليقي متوقّف على عدم القرينة بخلاف ظهور الأمر في التأسيس فإنّه تنجيزي لأنّه وضعي وعليه فيرفع موضوع الأوّل بالثاني فإنّ ظهور الأمر وضعاً في التأسيس يمنع عن إطلاق المادّة.

وذلك لما عرفت من منع ظهور الهيئة في الأمر الثاني في التأسيس مع سبق الأمر الأوّل هذا مضافاً إلى إمكان منع ظهور الهيئة في التأسيس رأساً.

وعليه فالأمر الثاني مع عدم تقيد المتعلّق بالمرّة الأُخرى لايفيد إلاّ التأكيد فتدبّر جيّداً.

المقصد الثاني

في النواهي

يقع الكلام في فصول:

الفصل الأوّل: في مفاد مادّة النهي وصيغته

وفيه مباحث:

المبحث الأوّل: في أنّ مادّة النهي كمادّة الأمر في الدلالة على الإلزام بنفس المادّة إذ لاينسبق من مادّة النهي التي تكون في اللغة الفارسيّة بمعنى (قدغن كردن وبازداشتن) إلاّ المنع والزجر الإلزاميّ كما أنّ المنسبق من مادّة الأمر التي يكون في اللغة الفارسيّة بمعنى (فرمان دادن و واداشتن) ليس إلّا الطلب الإلزاميّ.

وقد مرّ في مباحث الأوامر عن صاحب الفصول أنّه قال في تعريف مادّة الأمر إنّ الأمر (هو طلب العالي من الداني حصول الفعل على سبيل الإلزام) واستشهد عليه بالتبادر.

وعليه فمادّة النهي بقرينة المقابلة ظاهرة في الزجر عن الشيء على سبيل الإلزام فإذا ورد أنّ ذلك من النواهي يُعلم منه أنّه من المحرّمات إلّا إذا قامت القرينة على الخلاف، ويتفرّع عليه أنّ الواجب في الأمر بالمعروف والنهي هو طلب فعل المعروف والمنع عن المنكر على سبيل الإلزام والايجاب إذ المأمور به هو نفس الأمر ونفس النهي في مثل قوله تعالى (وأمر بالمعرف وأنه عن المنكر)[١] .

وعليه فلايكفي في الامتثال مجرّد طلب الفعل أو المنع عنه من دون إلزام

(١) لقمان: ١٧.

وإيجاب كالاستدعاء أو الالتماس إذا لم يؤثّرا في إتيان المعروف أو تـرك المـنكر بـل اللازم مع احتمال التأثير هـو إعـمال المـولويّة بـالبعث والزجـر عـلى سـبيل الإلزام والإيجاب.

المبحث الثاني: في صيغة النهي، ولايخفى عليك أنّ صيغة النهي من الإنشاءات كما أنّه صيغة الأمر كذلك فكما أنّ (اضرب) إيجاديّ إنشائيّ بخلاف قولنا نضربُ ـ بضمّ الباء ـ فإنّه حكائيّ لا إيجاديّ، فكذلك (لا تفعل) بسكون اللام إيجاديّ لاحكائيّ، بخلاف قولنا (لا تفعلُ) بضمّ اللام، ولذا لا تتّصف صيغة الأمر والنهي بالصدق والكذب بخلاف الخبر فإنّ الصدق والكذب من كيفيّات الحكاية فإذا كانت الحكاية مطابقة لما ثبت في موطنه من الذهن أو الخارج فهي صدق وإلاّ فهي كذب.

ثمّ إنّ الذي يُنشأ بصيغة (إفعل) هو البعث نحو المأمور به كما أنّ صيغة (لاتفعل) موضوعة لإنشاء المنع عن الفعل والزجر عنه، ولا دلالة لهما على الإلزام والإيجـاب وإنّما حكم العقلاء بهما مع عدم قيام القرينة على الترخيص وجواز الترك أو الفـعل وجريان أصالة التطابق بين الإنشاء والإرادة الشديدة أو الكراهة الشديدة.

فكما أنّ تمام الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل في البعث إنّما هو صيغة (إفعل) مع أصالة التطابق وعدم قيام القرينة على الترخيص كالبعث الخارجي، فكـذلك في ناحية صيغة (لاتفعل) كالزجر الخارجيّ.

وعليه فالحرمة مستفادة كالوجوب من حكم العقلاء بتاميّة الحجّة على لزوم الارتداع أو الامتثال وليسا داخلين في مفاد صيغة النهي أو الأمر بل تكون الصيغة بالنسبة إلى الحرمة أو الوجوب جزء الموضوع لحكم العقلاء لاتمـام المـوضوع لأنّ الجزء الآخر هو أصالة التطابق بين الإنشاء والإرادة الشديدة أو الكراهة الشديده.

المبحث الثالث: في تفسير النهي:

ذهب المشهور إلى تفسير النهي بطلب الترك، وتبعهم في الكفاية حيث قال: إنّ

الأمر والنهي يشتركان في كونهما للطلب غاية الأمر أنّ المتعلّق للطلب في الأوامر هو وجود الطبيعة وفي النواهي عدمها فاختلافهما إنّما يكـون بحسب المـتعلّق لا بحسب الحقيقة لكون كليهما بحسب الحقيقة من مقولة الطلب.

أورد عليهم سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد بأنّ مفاد النهي هو الزجر عن الفعل كما أنّ مفاد الأمر هو البعث نحو الفعل. فالمتعلّق فيهما هو الفعل، وطلب الترك ليس مساوقاً لمعناه، نعم طلب الترك لازم للزجر عن الفعل عقلاً كما أنّ مبغوضيّة الترك في الأوامر لازم للبعث نحو الفعل، وبالجملة فكما أنّ التحريك نحو الفعل بالذات تبعيد عن الترك والعدم بالعرض فكذلك في المـقام يكون الزجر عن الفعل بـالذات إبـقاءً للعدم وطلباً للترك بالعرض.

والمفاد المذكور في الأمر والنهي يتبع مقام الثبوت فإنّ متعلّق الكراهة النفسانيّة في النهي هو نفس الفعل كما أنّ متعلّق الإرادة في الأمر هو نفس الفعل ولازم كراهة الفعل هو إرادة إبقاء العدم على حاله.

ويشهد لما ذكره الأُستاذ انسباق الزجر عن الفعل من معنى النهي، ألا ترى أنّ لفظة (قدغن) في اللغة الفارسيّة أو الممنوعيّة في اللغة العربيّة تدلّ على ممنوعيّة الفعل لا مطلوبيّة الترك وإنْ كانت المطلوبيّة المذكورة لازماً عقليّاً لممنوعيّة الفعل. كـما أنّ كلمة (نزن) في الفارسيّة بمعنى المنع عن الضرب أي (زدن نه) لا طلب ترك الضرب، وبالجملة فالبعث والزجر متبادران من صيغة (إفعل) و(لاتفعل) ومناسبان للثبوت إذ الإرادة متعلّقة بالفعل في الأمر كما أنّ الكراهة متعلّقة به في النهي، ومـن المـعلوم أنّ الإرادة والكراهة ليستا من دون جهة بل من ناحية اشتمال الفعل عـلى المـصلحة أو المفسدة ولاداعي لطلب الترك مع خلوّه عن المصلحة إلاّ باعتبار اشتمال الفعل عـلى المفسدة، فالزجر عن الفعل حقيقةً لاشتماله على المفسدة يلازم طلب تـركه عـرضاً، ولامطلوبيّة للترك إلاّ من جهة الابتعاد عن مفسدة الفعل.

وممّا ذكر يظهر أنّه لافرق بين أنّ تكون صيغة النهي بنحو (لاتفعل) أو (أنهاك عن الفعل) نعم يمكن الفرق بينهما وبين (أُريد منك الترك) أو (أُترك) ولكنّه ليس إلاّ من ناحية اللفظ إذ اللازم هو إرجاعهما إلى إنشاء الزجر عن الفعل لعدم مطلوبيّة الترك بنفسه لخلوّه عن المصلحة حقيقة فلايصلح للطلب بخلاف الفعل فإنّه مشتمل على المفسدة ويصلح للكراهة والزجر عنه.

ولاوقع لما يقال من أنّه كما أنّ هناك كراهة للفعل فكذلك هناك إرادة ومحبوبيّة للترك. ويشهد لذلك الأفعال المبغوضة بالبغض الشديد فإنّ تعلّق المحبوبيّة بتركها ظاهر واضح لا إنكار فيه كمحبوبيّة الصحّة التي هي في الحقيقة عدم المرض ونحو ذلك[(١)].

وذلك لأنّ الإرادة والمحبوبيّة بالنسبة الى الترك باعتبار اشتمال الفعل على المفسدة وكون الترك تبعيداً عن المفسدة لا باعتبار اشتمال الترك على المصلحة. ولذا تكون الإرادة والمحبوبيّة عرضيّاً ومجازيّاً. والنقض بالصحّة غير سديد لأنّ الصحّة والسقم أمران وجوديّان لايجتمعان والصحّة هو التماميّة وهي وصف حقيقيّ قابل للمحبّة والإرادة وليست الصحّة عدم المرض. نعم تكون الصحّة ملازمة لعدم المرض لأنّ وجود كلّ ضدّ ملازم لعدم ضدٍّ آخر. هذا مضافاً إلى ما في مناهج الوصول من أنّ تعلّق الطلب بالعدم ممتنع ثبوتاً ومخالف للظاهر إثباتاً ضرورة أنّ العدم ليس بشيء ولايمكن أن يكون ذا مصلحة حتّى تتعلّق به إرادة واشتياق ولا بعث ولاتحريك ولا طلب.

وأمّا ما في تعليقة المحقّق الإصفهاني من أنّه يمكن أن يقال بلحاظ تركّب صيغة النهي من حرف النفي وأداة العدم وصيغة المضارع أنّ مفادها هو الإعدام التسبيبيّ

---

(١) منتقى الأُصول: ج٣ ص٦.

التنزيلي[١].

ففيه أنّ التركّب المذكور يناسب الزجر والانزجار والردع والارتداع أيضاً فلايكون قرينة على كون مفاد النهي هو الإعدام التسبيبيّ، فتحصّل أنّ مفاد النهي هو الزجر لاطلب الترك والإعدام التسبيبيّ، وعليه يسقط النزاع في أنّ متعلّق الطلب في النهي هو الكفّ أو نفس أن لاتفعل لما عرفت من أنّ النهي هو الزجر عن الوجود لاطلب الترك.

ولكن وقع صاحب الكفاية في هذا البحث من جهة اختياره مذهب المشهور في مفاد النهي واختار أنّ متعلّق الطلب هو الترك بدعوى الاستظهار ولعلّه من جهة التبادر.

هذا مضافاً إلى ما أُشير إليه في بعض التعاليق من أنّ اللازم بناءً على كون المتعلّق هو الكفّ هو عدم إمكان الامتثال فيما إذا لم يكن للمخاطب ميل له بحسب طبعه فيكون مثل هذا خارجاً عن مورد الخطابات وهو كما ترى.

أُورد عليه بأنّ الترك والعدم غير اختياريّ، والتكليف لايتعلّق بغير الاختياريّ لانتفاء القدرة بالنسبة إلى العدم لأنّ العدم نفي محض فلايصلح لأن يكون مورد أثر القدرة، والإرادة والقدرة تؤثّران في الفعل لا في العدم بل العدم لايحتاج إلى العلّة لأنّ العدم عدم بعدم علّته فلاحاجة إلى إعمال القدرة وإرادة العدم.

أجاب عنه في الكفاية بأنّ الترك أيضاً يكون مقدورا وإلاّ لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار فإنّ معنى كون شيء مقدوراً هو كون كلّ من وجوده وعدمه تحت الاختيار. فالقدرة على الفعل تكفي في صحة إضافة القدرة إلى تركه، وعليه فيصحّ أن يقال مقدوريّة الترك ومراديّته تابعة لمقدوريّة الفعل ومراديّته، هذا

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨٠.

مضافاً إلى ما أفاده أُستاذنا العراقيّ ﷺ من أنّ الأعدام مقدورة بالواسطة إذ يمكننا عدم كلٍّ منها بإعمال القدرة في ضدّه، ولذا يحكم العرف بوجود القدرة على عدم سواد محلٍّ بالقدرة على تبييض هذا المحلّ.

وكون العدم الأزليّ لا بالاختيار لايوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلّاً للتكليف.

أُورد عليه أيضاً بأنّ مرجع هذا البحث إلى أنّ متعلّق النهي هل هو مطلق الترك أو أنّه ترك خاصّ وهو المساوق لصورة الكفّ، يمكن اختيار الثاني بدعوى أنّ النهي إنّما هو لجعل الداعي نحو الترك وهذا إنّما يتعقّل في صورة وجود المقتضِي للفعل بحيث يكون المكلّف في مقام العمل فيُنهى، أمّا إذا لم يكن في مقام العمل فلامعنى للنهي عنه لتحقّق الانتهاء والانزجار في نفسه بدون نهي فيكون النهي لغواً، وهذا المعنى تظهر ثمرته في مورد العلم الإجماليّ الذي يكون أحد طرفيه مصروف النظر عنه بالمرّة فإنّه لايكون منجّزاً على هذا الرأي فينحصر النهي بصورة الكفّ قهراً وإن تعلّق بالترك(١).

وفيه: أوّلاً أنّ قياس المقام بما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء قياس مع الفارق لأنّ المورد الذي لايكون محلّ الابتلاء خارج عن كونه تحت القدرة فلايحسن الخطاب بالنسبة إليه. وهذا بخلاف المورد الذي لايكون المقتضى للعمل فيه موجوداً بالفعل لأنّه لايكون خارجاً عن محلّ القدرة لإمكان الإتيان به في بعض الأحيان ولو بداعٍ آخر من الدواعي كخطاب الشيوخ بعدم الزنا فإنّهم لايميلون إليه، ومع ذلك يمكن ارتكاب ذلك بعروض دواعٍ أُخرى، فإمكان الانبعاث يكفي في صحّة الخطاب وحسنه كما لايخفى.

---

(١) منتقى الأُصول: ج٣ ص٨.

وثانياً: أنّ عدم حسن الخطاب على تقدير التسليم إنّما يكون إذا كان الخطاب شخصيّاً لا بنحو الكلّيّ والضرب القانونيّ فإنّ الخطابات القانونيّة خطابات كلّيّة متوجّهة إلى العناوين الكلّيّة وتصحّ من غير استهجان إذا كان في المخاطبين من يمكن انبعاثه بها ولايلزم أن يكون الأفراد جميعهم كذلك في رفع الاستهجان. فمنشأ الإشكال هو الخلط بين الحكم الكلّي والجزئيّ فتأمّل.

وثالثاً: إنّ لقائل أن يقول إنّا لانسلّم عدم حسن الخطاب بالنسبة إلى ما كان خارجاً عن محلّ الابتلاء لوجود الفائدة فيه وهو وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجماليّ كما يصحّ إطلاق الخطاب بالنسبة إلى غير القادر لأنّ فائدته هو وجوب الفعل فيما إذا شكّ في القدرة، ويشهد له ما يقوله العاجز عند ترك شيء من الأشياء التي لم يتمكّن منها من إنّي تركت محبوب المولى إذ لادليل على المحبوبيّة إلاّ إطلاق الخطاب بالنسبة إليه أيضاً.

وبالجملة لايلزم في صحّة البعث أن يكون بداعي الانبعاث بل يصحّ أن يكون بدواعٍ أُخرى كالاحتياط في أطراف العلم الإجماليّ أو إتمام الحجّة كتوجيه الخطابات نحو العصاة والكفّار مع كونهم غير منبعثين. هكذا أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ فتأمّل.

المبحث الرابع: في وجه اختلاف الأمر والنهي في كيفيّة الامتثال

ولايخفى عليك أنّ مقتضى الأمر هو حصول الامتثال بأوّل مصاديق المتعلّق لأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد بخلاف مقتضى الثاني فإنّ امتثاله يتقوّم بترك جميع الأفراد مع أنّ المتعلّق في كليهما هو وجود الطبيعة إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل، والنهي هو الزجر عن وجود الفعل فيقع البحث عن وجه الفرق. ذهب أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ إلى أنّ الطبيعة في متعلّق النهي مستعملة بكثرة الاستعمال في الطبيعة السارية دون متعلّق الأمر. فالعرف يفهم من النواهي أنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعة

كان مبغوضاً ولذلك حُكِم بعصيان مَنْ شرب الخمر في يوم مع الحكم بالامتثال لو ترك شرب الخمر في يوم آخر.

وبالجملة صيغة النهي وإن استعملت أحياناً فيما إذا كانت الطبيعة في متعلّقها مبغوضة بصرف وجودها كقولهم (لاتقتلْ هذا الرجل) إلاّ أنّ أكثر موارد استعمالها في الطبائع التي كانت مبغوضة بجميع أفرادها بخلاف صيغة الأمر فإنّه ربّما يستعمل في الطبيعة التي كانت مطلوبة بجميع أفرادها كقوله تعالى (فاذكروا الله ذكراً كثيراً) ولكنّ أكثر موارد استعمالها في الواجبات هي الطبائع التي كانت مطلوبة بوجود فرد واحد.

وعليه فالسرّ في اختلاف كيفيّة الامتثال هو اختلاف ظهور صيغة الأمر بكثرة الاستعمال في مطلوبيّة الطبيعة بوجود فرد واحد بخلاف صيغة النهي لظهورها بكثرة الاستعمال في مبغوضيّة الطبيعة بجميع أفرادها.

وهذا الوجه ليس بوجه عقليّ بل هو استظهار عرفيّ من ناحية انصراف اللفظ كما لايكون ظهورا إطلاقيّاً لعدم الحاجة إلى الأخذ بمقدّمات الإطلاق فإنّ الحكم على الفرض منحلّ بانحلال متعلّقه إلى النواهي بالظهور الانصرافيّ اللفظيّ وأمّا ما يظهر من (مناهج الوصول) من أنّ الالتزام بالعموم الاستغراقيّ في جانب المتعلّق حتى ينحلّ النهي بتبعه خلافُ التحقيق لعدم استعمال المادّة في الأفراد وجداناً كما لم تستعمل الهيئة في الطبيعيّ(١).

فهو منظور فيه بعد وجود كثرة الاستعمال في الطبيعة السارية في النواهي فإنّ اللفظ حينئذ ظاهر في استعمال المادّة في الأفراد في ناحية المتعلّق ويتكثّر النهي بتبع تكثّر الأفراد.

ذهب المحقّق الخراسانيّ إلى أنّ منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلّق في الأمر

(١) منهاج الوصول: ج٢ ص١٠٦.

والنهي واحد وهو الطبيعة وإنّما العقل يحكم باختلافهما في الامتثال ضرورة أنّ وجود الطبيعة يكون بوجود فرد واحد وعدمها لايكاد يكون إلاّ بعدم الجميع(١).

أُورد عليه المحقّق الإصفهانيّ بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعة وعدمها غير متصوّر لأنّ الطبيعة توجد بوجودات متعدّدة ولكلّ وجود عدم هو بديله ونقيضه، فقد يلاحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة المهملة التي كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتيّاتها فيقابله إضافة العدم إلى مثلها ونتيجة المهملة جزئيّة. فكما أنّ مثل هذه الطبيعة تتحقّق بوجود واحد كذلك عدم مثلها.

وقد يلاحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة بنحو الكثرة فلكلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات وأعدام.

وقد يلاحظ الوجود بنحو السعة أي بنهج الوحدة في الكثرة بحيث لايشذّ عنه وجود فيقابله عدم مثله وهو ملاحظة العدم بنهج الوحدة في الأعدام المتكثّرة أي طبيعيّ العدم بحيث لايشذّ عنه عدم، ولايعقل الوجود المضاف إلى الماهيّة على نحو يتحقّق بفرد ما ويكون عدمه البديل له بحيث لايكون إلاّ بعدم الماهية بجميع أفرادها(٢).

يمكن أن يقال كما في الدرر حيث إنّ الطبيعة اللابشرط حتّى من حيث الوجود والعدم لايمكن أن تكون محلاً للإرادة عقلاً يجب اعتبار وجودها في ناحية المتعلّق في الأمر. ثمّ إنّ الوجود إمّا بنحو الوجود السارى وإمّا بنحو الوجود المقيّد بقيد خاصّ وأمّا بنحو صرف الوجود في مقابل العدم الأزليّ من دون أمر آخر وراء ذلك وكان المطلوب هو انتقاض العدم الأزليّ بالوجود من دون ملاحظة شيء آخر.

وحيثما لايدلّ الدليل على أحد الاعتبارات يتعيّن الثالث لأنّه المتيقّن من بينها،

(١) الكفاية: ج ١ ص ٢٢٢.
(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨٢.

وغيره يشتمل على هذا المعنى وأمر زائد فيحتاج إلى مؤونة اُخرى زائـدة مـرفوعة بمقتضى الإطلاق. ثمّ زاد عليه في ذيل الدرر بأنّ اعتبار صرف الوجود أيضاً قيد زائد ويحتاج إلى مؤونة زائدة فالقدر المتيقّن هو مطلق الوجود المـعرّىٰ حـتى مـن هـذا القيد(١).

وعليه فإذا كان المطلوب في ناحية الأمر هو وجود الطبيعة وهو ناقض العدم الكلّيّ وطارد العدم الأزليّ بحيث ينطبق على أوّل فرد ووجود، كان نقيضه عدم ناقض العدم ومن المعلوم أنّه يساوق بقاء العدم الكلّيّ على حاله فيتحقّق التفريق بين الأمر والنهي في الامتثال لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعة بفرد ولازم نقيضه هو انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها.

أورد عليه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ بأنّ طارد العدم الكلّيّ لامطابق له في الخارج لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له لاعدمه وعدم غـيره، فأوّل الوجـودات أوّل ناقض للعدم ونقيضه عدم هذا الأوّل ولازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها فإنّ عدم الوجود الأوّل يستلزم عدم الثاني والثالث وهكذا لا أنّه عينها(٢).

أجاب عنه شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ بأنّه لاضير في عدم وجـود المـطابق بالفعل للطارد للعدم الكلّيّ في الخارج بعد إمكان تصوّره إذ لا مانع من انتزاع ناقض العدم الكلّيّ عن الوجود الأوّليّ بتبدّل عدم واحد بالوجود لاخـتلال العـدم الكـلّيّ بتبدّل واحد من الأعدام بالوجود، والموضوع في الأوامر والنواهي حيث كـان مـن الأُمور الذهنيّة فعدم وجود المطابق بالفعل له في الخـارج مع وجود منشأ انـتزاعـه لايوجب الإشكال كما أنّ الكسور التسعة من النصف والربع وغيرهما ليس لهـا في الخارج مطابق بالفعل لأنّه ليس في الخارج إلاّ القابليّة للانقسام لا وجود الأقسام من

---

(١) الدرر: ج ١ ص ٧٦ و ٧٧ ط جديد.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨٢.

النصف وغيره فمع عدم وجودها قبل الفَرز يمكن تصوّر الكسور بوجود منشئها وهكذا في ناقض العدم الكلّيّ فيصحّ أن يتصوّر الوجود بعنوان ناقض العدم الكلّيّ.

وعليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنّه يرجع إلى مطلوبيّة العدم الكلّيّ المنتزع عن الأعدام ومن المعلوم أنّه لايمكن امتثاله إلاّ بترك الطبيعة مطلقا.

نعم لو عصى المكلّف فدلالة النهي على حرمة الفعل بعد عصيان النهي في الزمان الأوّل تحتاج إلى مقدّمات الحكمة وبعد جريان المقدّمات يكون العدم الكلّيّ مطلوبا للمولى في الزمان المستمرّ وعصيانه في الزمان الأوّل لايضرّ ببقاء النهي على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقاً كما أنّ العصيان لايضرّ باستصحاب الأحكام الشرعيّة في زمان النبيّ ﷺ إلى قيام القيامة.

وعليه فلا إشكال على ما ادّعاه صاحب الكفاية من التفرقة في الامتثال بين الأمر والنهي بناء على ما ذهب إليه في النواهي من أنّ المطلوب فيها هو عدم الطبيعة.

هذا، وقد عرفت أنّ مفاد النواهي هو الزجر عن الفعل كما أنّ مفاد الأوامر هو البعث نحو الفعل، وكثرة الاستعمال فيهما متعاكسة لأنّ كثرة الاستعمال في النواهي في مبغوضة الطبيعة السارية بخلافها في الأوامر فإنّها مستعملة كثيراً مّا في مطلوبيّة وجود الطبيعة فإذا كانت صيغة الأوامر والنواهي ظاهرة في معناها بكثرة الاستعمال فلايُحتاج لإفادة بقاء المبغوضيّة في ناحية النواهي بعد العصيان إلى الأخذ بمقدّمات الإطلاق لأنّ النواهي منحلّة بتبع انحلال الأفراد فإذا عصى بالنسبة إلى فرد لايوجب سقوط غيره من الأفراد لبقاء ظهور النهي في ممنوعيّة سائر الأفراد وبالجملة فالنهي في حكم نواهٍ متعدّدة فلامانع من بقائه على حاله بواسطة عصيانه في بعض أفراد متعلّقه.

كما لاحاجة إلى إنشاء سنخ الطلب كما في نهاية الدراية[1]: بعد الالتزام بالعموم الاستغراقيّ في ناحية المتعلّق لأنّ النهي ينحلّ بتبع العموم الاستغراقيّ، ودعوى أنّ استعمال المتعلّق في الأفراد خلاف الوجدان كما في مناهج الوصول غير مسموعة بعدما عرفت من كثرة استعمال المحرّمات خلافاً للواجبات في مبغوضيّة الطبيعة السارية كما هو المتفاهم العرفيّ.

ثمّ لايخفى عليك أنّ ما ذكرناه ليس من جهة أنّ المصلحة في طرف الأمر قائمة بصرف وجود الطبيعة ما لم تقم قرينة على الخلاف، ولأجل ذلك لاينحلّ الأمر بانحلال أفراد الطبيعة في الواقع وأمّا المفسدة في طرف النهي قائمة بمطلق وجودها إلاّ إذا قامت قرينة على أنّها قائمة بصرف وجودها مثلاً أو بمجموع وجوداتها وهكذا، ولذلك ينحلّ في الواقع بانحلالها فيثبت لكلّ فرد منها حكم مستقلّ.

حتّى يورد عليه ـ كما في المحاضرات ـ بأنّ (هذا الفرق وإن كان صحيحاً في نفسه إلاّ أنّه لاطريق لنا إلى إحرازه مع قطع النظر عمّا هو مقتضى إطلاق الأمر والنهي بحسب المتفاهم العرفيّ ومرتكزاتهم وذلك لما ذكرناه غير مرّة من أنّه لاطريق لنا إلى ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، وعلى هذا الضوء فلايمكننا إحراز أنّ المفسدة في المنهيّ عنه قائمة بمطلق وجوده والمصلحة في المأمور به قائمة بصرف وجوده مع قطع النظر عن تعلّق النهي بمطلق وجوده وتعلّق الأمر بصرف وجوده)[2].

وذلك لما عرفت من أنّ كثرة استعمال المتعلّق في النواهي في العموم الاستغراقيّ تكون سبباً لظهور النواهي في انحلال الاستغراقيّ فيختلف ظهور النهي مع ظهور الأمر في الواجبات، لأنّ كثرة الاستعمال فيها متعاكسة. هذا مضافاً إلى امكان إحراز المفسدة

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٨٣.
(٢) المحاضرات: ج٤ ص٩٧ ـ ٩٦.

بعد كون كلّ فرد مثل المنهيّ وعدم احتمال رفع المبغوضيّة بترك بعض الأفراد.

وأمّا ما ذهب إليه في المحاضرات بعد إطالة الكلام من أنّ (الاختلاف بين الأوامر والنواهي ليس من ناحية اختلافها في المتعلّق لما عرفت من أنّ متعلّقها واحد وهو نفس طبيعيّ الفعل فإنّه كما يكون متعلّقاً للأمر كذلك يكون متعلّقاً للنهي، بل إنّ ذلك إنّما كان من جهة خصوصيّة في تعلّق الأمر والنهي به وهذه الخصوصيّة هي أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعة في الخارج فلايمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكلّ ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعة لغرض عدم تمكّن المكلّف منه كذلك، فهذه الخصوصيّة أوجبت أن تكون نتيجة مقدّمات الحكمة فيه هي كون المطلوب هو إيجادها في ضمن فردها المعبّر عنه بصرف الوجود، والمطلوب من النهي بما أنّه حرمان المكلّف فلايمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنّه حاصل قهراً والنهي عنه تحصيل للحاصل، فهذه الخصوصيّة أوجبت أن تكون نتيجة مقدّمات الحكمة فيه هي كون المطلوب حرمان المكلّف عن جميع أفرادها)[1].

ففيه أنّ البيان المذكور لو تمّ يساعد على ما ذهبنا إليه من كثرة الاستعمال أيضاً.

هنا تنبيهان:

التنبيه الأوّل: أنّه لايخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي الواردة في باب العبادات والمعاملات مثل قوله ﷺ في غير مأكول اللحم (ولاتلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه) وفي مثل الحرير المحض (لاتحلّ الصلاة في حرير محض) وفي مثل الغرر (نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر) ونحو ذلك، هو أنّها إرشاد إلى مانعيّة هذه الأمور عن صحّة العبادات والمعاملات كالأوامر الواردة في باب العبادات والمعاملات فإنّها

(١) المحاضرات: ج ٤ ص ١٠٧.

الجزئيّة أو الشرائط.

والمانعيّة والجزئيّة والشرطيّة أُمور شرعيّة مستفادة من النهي والأمر، ومعنى المانعيّة أنّ هذه الأُمور بوجودها تمنع عن صحّة العبادة والمعاملة ومعنى الجزئيّة والشرطيّة أنّ هذه الأُمور دخيلة في صحّة العبادة والمعاملة.

والأوامر الإرشاديّة إلى الجزئيّة والاشتراط أوامر حقيقيّة كما أنّ النواهي الإرشاديّة إلى مانعيّة هذه الأُمور نواهٍ حقيقيّة لأنّ الأوامر الإرشادية المذكورة ناشئة عن المصالح الكامنة في الأجزاء والشرائط والنواهي الإرشاديّة ناشئة عن المفاسد الكامنة في وجود الموانع التي تمنع عن صحّة العمل كالقهقهة في مثل الصلاة والغرر في مثل البيع.

وبعد ملاحظة أنّ الأوامر الإرشادية أوامر حقيقيّة ناشئة عن المصالح وأنّ النواهي الإرشادية نواهٍ حقيقيّة ناشئة عن المفاسد المانعة عن صحّة العبادة والمعاملة يظهر أنّه لاوجه لما في المحاضرات من (أنّ النهي الوارد في الموانع غير ناشٍ عن مفسدة في الفعل بداهة أنّه لامفسدة فيه أصلاً بل نشأ عن قيام مصلحة في تركه وهي داعية إلى إيجابه واعتباره في ذمّة المكلّف، وهذه النواهي إرشاد إلى تقيّد الصلاة بعدمها لأجل مصلحة كانت في هذا التقيّد لا لأجل مفسدة في نفس تلك الأُمور حال الصلاة ضرورة أنّه ليس لُبس ما لايؤكل أو الميتة أو النجس في الصلاة من المحرّمات في الشريعة المقدّسة فإذن لايمكن أنْ تكون هذه النواهي ناشئة عن وجود مفسدة ملزمة فيها.

ومن هنا تدلّ تلك النواهي على مطلوبيّة هذا التقيّد ومانعيّة تلك الأُمور عن الصلاة ضرورة أنّا لانعني بالمانع إلاّ ما كان لعدمه دخل في المأمور به، وهذا معنى كون

هذه النواهي إرشاداً إلى مانعيّة هذه الأُمور وتقيّد الصلاة بعدمها)[١] .

وذلك لما عرفت من ظهور النواهي في الإرشاد إلى مانعيّة وجود الموانع، وإرجاع النواهي إلى الإرشاد إلى تقيّد العبادة بالترك مع أنّه لامصلحة في التقيّد خروج عن ظواهر النواهي الإرشاديّة من دون وجه وأمّا عدم حرمة لُبس ما لايؤكل ونحوه بالحرمة التكليفيّة فلاينافي مانعيّة وجود لبس ما لايؤكل ونحوه عن صحّة الصلاة. والكلام في مانعيّة هذه الامور كالمانعيّة في التكوينيّات فكما أنّ المانع هناك يمنع عن تأثير المقتضي ولايكون عدمه شرطاً في التأثير إذ الشرط ما له المدخليّة في التأثير وليس لعدم المانع مدخليّة في التأثير وإنّما عدم المانع بمعنى عدم المزاحمة فالمقتضي يؤثّر بنفسه لابمعونة عدم المانع حتّى يصحّ أن يقال هو شرط في التأثير.

فكذلك في الموانع الشرعية فإنّها بوجودها تمنع عن صحّة الصلاة وليس معناها هو مدخليّة عدمها في صحّة الصلاة وتأثيرها في أثرها.

التنبيه الثاني: في حكم الشبهة الموضوعيّة من الموانع، ولايخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي المولويّة أو الإرشاديّة هو الزجر عن وجود طبيعة المنهيّ أو المانع، وحيث عرفت بكثرة الاستعمال أنّ المنهيّ هو وجود كلّ فرد فرد لاصرف وجود المانع. فلو شكّ في فرد أنّه من أفراد الطبيعة المنهيّة أم لا فلاريب في جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في النواهي المولويّة لفرض أنّه شكّ في تكليف مستقلّ زائد على المقدار المعلوم بل الأمر كذلك في النواهي الإرشاديّة أيضاً فإنّ الشكّ في التكليف الزائد أيضاً بعد انحلاله على الأفراد فيندفع المشكوك بالبراءة. هذا كلّه بناء على ما اخترناه من أنّ النواهي الإرشاديّة إرشاد إلى مانعيّة وجود الموانع بل يمكن الأخذ بالبراءة أيضاً لو

(١) المحاضرات: ج ٤ ص ١١٧ ـ ١١٥.

قلنا بأنّ النواهي الإرشاديّة ترجع إلى الأوامر الإرشاديّة في المركّبات وتقيّدها بعدم الموانع كما ذهب إليه في المحاضرات إذ لا إشكال أيضاً في جريان البراءة بناء على جريانها في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين كما هو الحقّ فإنّ مردّ الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في انطباق الواجب وهو الصلاة المقيّدة بعدم إيقاعها فيما لايؤكل والميتة ونحوهما على الصلاة المأتيّ بها في الثوب المشكوك وعدم انطباقه إلّا على خصوص المقيّدة بعدم وقوعها في هذا الثوب المشتبه.

ومن المعلوم أنّ على الأوّل يكون الواجب هو الأقلّ وهو المطلق من حيث تقيّده بعدم وقوعه في هذا الثوب وعدم تقيّده به.

وعلى الثاني يكون هو الأكثر وهو المقيّد بعدم وقوعه في هذا الثوب وحيث إنّا لانعلم أنّ الواجب هو الأقلّ أو الأكثر فيرجع إلى أصالة البراءة عن الأكثر(١).

بل لو قلنا بأنّ المنهيّ هو صرف وجود الطبيعة لأمكن إجراء البراءة أيضاً، كما أفاد في جامع المدارك حيث إنّ المانع على تقدير صرف الوجود أيضاً هو نفس الوجودات لا أمر ينطبق على الوجودات حتّى يقال إنّ النهي واحد غيريّ متعلّق بأمر واحد مبيّن بحسب المفهوم فاللازم هو الاحتياط، وذلك لأنّ الطبيعيّ موجود في الخارج بوجودات الأشخاص فوجود كلّ شخص عين وجود الطبيعيّ غاية الأمر في صورة تعلّق النهي بالطبيعة الساريّة يكون كلّ وجود بخصوصيّته مورداً للنهي، وفي هذه الصورة تكون الخصوصيّات ملغاة والمانع عن الصلاة هو نفس الطبيعيّ المتحقّق في الخارج وحيث إنّ الخارج ليس فيه وجودان أحدهما للطبيعيّ والآخر للفرد بل الأفراد بذواتها وبالجهة المشتركة مورد النهي لا بخصوصيّاتها فمع الشكّ في تحقّق تلك الجهة في المشكوك لامانع من شمول حديث الرفع، ومجرّد تبيّن المفهوم مع وقوع الشكّ

(١) المحاضرات: ج٤ ص١٣٨.

لايمنع عن الشمول لأنّ الشبهة موضوعيّة[١].

وأيضاً لو قلنا برجوع النهي الإرشاديّ إلى الأمر الإرشاديّ واشتراط صرف ترك المانع في العبادة أو المعاملة ـ كما ذهب إليه في المحاضرات ـ لأمكن أيضاً الرجوع إلى البراءة في الفرد المشكوك الفرديّة لفرض أنّ المطلوب في هذه الصورة صرف ترك الطبيعة والمفروض أنّه يتحقّق بتركها آناً ما ومعه لامنع عن الأفراد المعلومة فضلاً عن الأفراد المشكوكة[٢].

بل الأمر كذلك لو لم يتركه آناً مّا وصلّى في الثوب المشكوك فيه بأن لَبِسَهُ في تمام آنات الاشتغال بها فحينئذٍ إنْ كان هذا الثوب من أجزاء غير مأكول اللحم واقعاً فهو مانع عن صحّة الصلاة وإن لم يكن كذلك فلايكون مانعاً وحيث إنّا لانعلم أنّه مأكول اللحم أو غير مأكول اللحم ونشكّ في مانعيّته وعدمها فلامانع حينئذٍ من الرجوع إلى البراءة عنها بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين[٣].

فقد اتّضح ممّا ذكر صحّة الرجوع إلى البراءة في الشبهة الموضوعيّة من الموانع على جميع الوجوه المتصوّرة فلاتغفل.

(١) جامع المدارك: ج ٢ ص ٢٧٣ و ٢٧٢.
(٢) المحاضرات: ج ٤ ص ١٢٤.
(٣) المحاضرات: ج ٤ ص ١٣٨.

الخلاصة:

المقصد الثاني في النواهي

يقع الكلام في فصول:

الفصل الأوّل في مفاد مادّة النهي وصيغته وهنا مباحث:

المبحث الأوّل: في مادّة النهي

ولايخفى أنّها كمادّة الأمر في الدلالة على الإلزام بنفس المادّة إذ لاينسبق منها إلاّ المنع والزجر الإلزامي.

وعليه فالنواهي تدلّ على الزجر عن الفعل على سبيل الإلزام كما أنّ الأوامر تدلّ على البعث نحو الفعل على سبيل الإلزام.

المبحث الثاني: في صيغة النهي:

ولا يخفى أنّها من الإنشاءات كما أنّ صيغة الأمر كذلك والمنشأ بها هو الزجر عن الفعل كما أنّ المنشأ بصيغة الأمر هو البعث نحو الفعل ولا دلالة لهما على الإلزام والإيجاب بحسب الوضع بل يحكم به العقلاء مع أصالة التطابق وعدم قيام القرينة على الترخيص في الفعل أو الترك والموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل أو الترك هو صيغة إفعل ولاتفعل مع أصالة التطابق بين الإنشاء والإرادة أو الكراهة الجدّيّة.

المبحث الثالث:

إنّ النهي بمعنى الزجر عن الفعل كما أنّ الأمر بمعنى البعث نحو الفعل فالمتعلّق في النهي والأمر هو الفعل وتفسير النهي بطلب الترك كتفسير الأمر بالمنع عن الترك

تفسير بلازم المعنى إذ الزجر عن الفعل في النهي ملازم لطلب الترك عقلاً كما أنّ البعث نحو الفعل في الأمر ملازمٌ لمبغوضيّة الترك والمنع عنه والدليل على ذلك هو التبادر والمساعدة مع مقام الثبوت إذ مقام الإثبات تابعٌ لمقام الثبوت والإرادة والكراهة في مقام الثبوت متعلّقتان بالفعل.

ولا فرق فيما ذكر بين أن تكون صيغة النهي بنحو لاتفعل أو بنحو أنهاك عن الفعل بل لو قال الناهي أُريد منك الترك أو أُترك فاللازم هو إرجاعها إلى إنشاء الزجر عن الفعل لعدم مطلوبيّة الترك بنفسه لخلوّه عن المصلحة حقيقةً فلايصلح للطلب بخلاف الفعل لكونه مشتملاً على المفسدة وهو يقتضي الكراهة والزجر عنه.

هذا مضافاً إلى أنّ العدم ليس بشيءٍ ولايمكن أن يكون ذا مصلحة تتعلّق به الإرادة والاشتياق ولا بعث ولا تحريك ولا طلب.

فإذا عرفت أنّ النهي بمعنى الزجر عن الفعل فلامجال للنزاع في أنّ متعلّق الطلب في النهي هو الكفّ أو نفس أن لاتفعل لما عرفت من أنّ النهي هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك والبحث المذكور متفرّعٌ على كون معنى النهي هو طلب الترك.

المبحث الرابع:

في وجه اختلاف الامتثال في الأمر والنهي مع أنّ متعلّقهما هو وجود الفعل إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل والنهي هو الزجر عن وجود الفعل ومع ذلك يتحقّق الامتثال في الأمر بوجود فردٍ واحد بخلاف النهي فإنّه لايتحقّق الامتثال فيه إلاّ بترك جميع الأفراد.

وهنا وجوهٌ لبيان سرّ هذا الاختلاف:

منها: إنّ وجه ذلك هو اختلافهما في كثرة الاستعمال إذ النهي كثيراً ما يستعمل في الطبيعة السارية بخلاف الأمر فإنّه كثيراً ما يستعمل في مطلق الطبيعة والكثرة موجبةٌ للانصراف وحيث إنّ الكثرة متعاكسةٌ في الأمر والنهي يكون امتثالهما مختلفةً

وفي هذا الوجه لايحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة لأنّه يبتنى على الظهور الانصرافي كما لايخفى بل مع العصيان في الزمان الأوّل لاحاجةَ لإفادة بقاء المبغوضيّة في جانب النهي إلى الأخذ بالمقدّمات لأنّ النواهي منحلةٌ بتبع إنحلال الأفراد ومن المعلوم أنّ عصيانه بالنسبة إلى فردٍ من أفرادها لاينافي بقائه بالنسبة إلى سائر الأفراد.

ومنها: إنّ منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلّق في الأمر والنهي واحد وهو الطبيعة وإنّما العقل يحكم باختلافها في الامتثال ضرورةَ أنّ وجود الطبيعة يكون بوجود فردٍ واحد ولكن عدمها لايكاد يكون إلاّ بعدم الجميع.

أُوردَ عليه بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعة وعدمها غير متصوّرٍ لأنّ الطبيعة توجد بوجوداتٍ متعددةٍ ولكلّ وجود عدم هو بديله ونقيضه ولا يعقل الوجود المضاف إلى الماهيّة على نحو يتحقّق بفرد ما ويكون عدم البديل له بحيث لايكون إلاّ بعدم الماهيّة بجميع أفرادها.

فإن كان النظر إلى الطبيعة المهملة كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتيّاتها فيقابله إضافة العدم إلى مثلها ونتيجة المهملة جزئية فكما أنّ مثل هذه الطبيعة تتحقّق بوجودٍ واحد فكذلك عدم مثلها.

وإن كان النظر إلى الطبيعة بنحو الكثرة فلعلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات وأعدام وإن كان النظر إلى الوجود بنحو السعة أي بنهج الوحدة في الكثرة بحيث لايشذّ عنه وجود فيقابله عدم مثله.

ويمكن الجواب عنه بأنّ النظر في ناحية الأمر إلى وجود الطبيعة بمعنى ناقض العدم الكلّي وطارد العدم الأزلي ومن المعلوم أنّه ينطبق على أوّل فرد ووجود من الطبيعة.

فإذا تعلّق النهي بوجود الطبيعة بالمعنى المذكور صار معناه هو الزجر عن ناقض العدم ومن المعلوم أنّه يساوق إبقاء العدم الكلّي على حاله وإبقاء العدم الكلّيّ

على حاله لايتحقّق إلاّ بترك جميع الأفراد وهذا هو الفرق في ناحية الامتثال.

ودعوى إنّ طارد العدم لامطابق له في الخارج لأنّ كلّ وجودٍ يطرد عدمه البديل له لا عدمه وعدم غيره فأوّل الوجودات أوّل ناقض للعدم ونقيضه عدم هذا الأوّل ولازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها فإنّ عدم الوجود الأوّل يستلزم عدمه الثاني والثالث وهكذا لا أنّه عينها.

مندفعةٌ بأنّه لاضيرَ في عدم وجود المطابق بالفعل لطارد العدم الكلّيّ في الخارج بعد إمكان تصوّره في الذهن ووجود منشأ انتزاعه في الخارج ولا مانع من انتزاع ناقض العدم الكلّيّ عن الوجود الأوّل بتبدّل عدم واحد بالوجود والموضوع في الأوامر والنواهي حيث يكون من الأُمور الذهنيّة فلايضرّه عدم وجود المطابق له في الخارج كما أنّ الأمر كذلك في الكسور التسعة فإنّه مع عدم وجود مطابق له بالفعل في الخارج أمكن تصوّره وتعلّق الملكيّة به.

وعليه فالأمر بصِرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنّه يرجع إلى مطلوبيّة العدم الكلّي المتنزع عن الأعدام ومن المعلوم أنّه لايمكن امتثاله إلاّ بترك الطبيعة مطلقاً.

نعم لو عصى المكلّف فدلالة النهي على حرمة الفعل بعد عصيان النهي في الزمان الأوّل يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة وبعد جريانها يكون العدم الكلّي مطلوباً للمولى في الزمان المستمرّ وعصيانه في الزمان الأوّل لايضرّ ببقاء النهي على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقاً.

هذا بخلاف الوجه الأوّل فإنّه لايحتاج إلى المقدّمات لابتنائه على الظهور الانصرافي كما عرفت.

ومنها أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعة في الخارج لايمكن أن يُريد المولىٰ منه إيجادها بكلّ ما يمكن أن ينطبق عليه هذه الطبيعة لفرض عدم تمكّن

المكلّف منه كذلك بل يكون المطلوب إيجادها في ضمن فرد مّا المعبّر عنه بصِرف الوجود والمطلوب من النهي بما أنّه حِرمان المكلّف لايمكن أن يُراد منه حِرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنّه حاصل قهراً والنهي عنه تحصيلٌ للحاصل فهذه الخصوصيّة أوجبت أن تكون نتيجة مقدّمات الحكمة فيه هي كون المطلوب حِرمان المكلّف عن جميع أفرادها.

وهذا الوجه يصلح لأن يكون علّةً للوجه الأوّل من جهة أنّ منشأ الفرق بين الأمر والنهي هو كون كثرة الاستعمال متعاكسةً فيهما.

هنا تنبيهان:

التنبيه الأوّل: إنّ النواهي الواردة في العبادات والمعاملات تكون إرشاداً إلى مانعيّة الأُمور المنهيّة مثل النهي عن لُبس الحرير في الصلاة وعن الغرر في البيع وغير ذلك كما أنّ الأوامر الواردة فيهما ظاهرةٌ في الإرشاد إلى الجزئيّة أو الشرطيّة كالأمر بالذكر في الركوع أو ستر العورة حال الصلاة.

ومعنى المانعيّة أنّ الأمور المنهيّة بوجودها تمنع عن صحّة العبادة أو المعاملة كما أنّ معنى الجزئيّة والشرطيّة أنّ الأُمور المأمور بها في العبادات أو المعاملات يكون لوجودها مدخليّة شطراً أو شرطاً في صحّتهما.

ثمّ إنّ الأوامر الإرشاديّة كالنواهي الإرشاديّة تكون حقيقية وتكشف عن المصالح في متعلّق الأوامر والمفاسد في متعلّق النواهي.

وعليه فما قيل من أنّ النهي الوارد في الموانع غير ناشٍ عن مفسدةٍ في الفعل بداهة أنّه لامفسدة فيه أصلاً بل نشأ عن قيام مصلحةٍ في تركه وهذه النواهي إرشاد إلى تقيّد الصلاة بعدمها لأجل مصلحةٍ كانت في هذا التقيّد لا لأجل مفسدة في نفس تلك الأُمور حال الصلاة ضرورةَ أنّه ليس لُبس ما لايؤكل أو الميتة أو النجس في

الصلاة من المحرّمات في الشريعة المقدّسة فإذن لايمكن أن تكون هذه النواهي ناشئةً عن وجود مفسدةٍ ملزمة فيها ولانعني بالمانع إلاّ ما كان لعدمه دخلٌ في المأمور بـه وهذا معنى كون هذه النواهي إرشاداً إلى مانعيّة هذه الأُمور وتقيّد الصلاة بعدمها.

منظورٌ فيه لأنّ النواهي ظاهرةٌ في الإرشاد إلى مانعيّة وجود المـوانـع وأمّـا إرجاع النواهي إلى الإرشاد إلى تقيّد العبادة أو المعاملة بالترك مع أنّه لامصلحةَ في التقيّد المذكور فهو خروج عن ظواهر النواهي الإرشاديّة من دون وجهٍ.

ثمّ إنّ عدم حرمة لُبس ما لايؤكل بالحرمة التكليفيّة لاينافي مانعيّة وجود لُبس ما لايؤكل عن صحّة الصلاة والمانعيّة التشريعيّة كالمانعيّة التكوينيّة في أنّ وجودها تمنع عن تأثير المقتضى ولايكون عدمها شرطاً في التأثير إذ عدم المانع بمعنى عـدم المزاحمة في التأثير وليس بمعنى أنّ عدمه موثّر في تأثير الصلاة ونحوها كما لايخفى.

التنبيه الثاني: في حكم الشبهة الموضوعيّة من الموانع ولايخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي سواءً كانت مولويّة أو إرشاديّة إلى الموانع هو الزجر عن وجود طبيعة النهي أو المانع وحيث عرفت بكثرة الإستعمال أنّ النهى أو المانع هو وجود كلّ فرد فرد بنحو الإستغراق فلو شكّ في فرد أنّه من أفراد الطبيعة المنهيّة أو المانعة أم لا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة فإنّ الشكّ في التكليف الزائد على المعلوم مولويّاً كـان أو وضعيّاً.

ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون النواهي في المركّبات إرشاداً إلى مانعيّة وجود الموانع أو إرشاداً إلى تقيّد العبادة بعدم وجود الموانع.

إذ تجري البراءة فيها أيضاً بناءً على جريانها في الأقلّ والأكثر الارتباطيّيْن لأنّ انطباق الواجب بالنسبة إلى غير مورد المشكوك معلومٌ فـيدور الأمـر بـين المـعلوم والمشكوك فيجري البراءة بالنسبة إلى غير مورد المعلوم كما لايخفى.

بل لو قلنا بأنّ المنهيّ هو صِرف وجود الطبيعة لأمكن إجراء البراءة أيضاً فإنّ

المانع على تقدير صِرف الوجود هو نفس الوجودات والطبيعي موجودٌ في الخـارج بوجودات الأشخاص فوجود كلّ شخصٍ عين وجود الطبيعي والمانع عن الصلاة هو نفس الطبيعي المتحقق في الخارج، وعليه فالأفراد بذواتها وبالجهة المشتركة مع إلغاء الخصوصيّات مورد النهي فمع الشكّ في تحقّق تلك الجهة في المشكوك يدور الأمر بين المعلوم والمشكوك فلامانع من شمول حديث الرفع ومجرّد تبيّن المفهوم مع وقوع الشكّ لايمنع عن الشمول بعد كون الشبهة موضوعيّة والمانع نفس الوجودات دون نـفس المفهوم، فلاتغفل.

الفصل الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي

وعدمه في شيء واحد ممّا ينطبق عليه العناوين المتخالفة كعنوان الصلوة وعنوان الغصب.

ولايخفى عليك أنّ أصحابنا الأُصوليّين اختلفوا في الجواز والعدم على أقوال ولابدّ من تقديم جهات:

الأُولى: في تحرير محلّ النزاع، ولايخفى عليك أنّ المراد من الواحد ـ كما في الكفاية ـ هو مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين يكون بأحدهما مورداً للأمر وبالآخر للنهي من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور كلّيّاً مقولاً على الأفراد الكثيرة أو جهة جزئيّة لاتنطبق إلّا على الجزئيّ، فمثل الحركة بقصد الصلاة في الدار المغصوبة فعل ينطبق عليه عنوان الصلاة وعنوان الغصب سواء أُريد بها الكلّيّ المقوليّ الذي يصدق على الكثيرين أو أُريد بها الحركة الصادرة من شخص خاصّ في زمان خاصّ، وهي أي الحركة المذكورة داخلة في البحث ولايختصّ مورد البحث والنزاع بالواحد الشخصيّ فإذا عرفت عدم اختصاص الواحد بالشخصي فليس المراد من الواحد، المعنى الذي يقابل الكلّيّ بل المراد منه هو مقابل المتعدّد بمعنى أنّ محلّ البحث هو ما إذا كان مورد صدق العنوانين هويّة واحدة لا متعدّدة، فالحركة بقصد الصلاة في الدار المغصوبة هويّة واحدة سواء أُريد بها الكلّيّ المقوليّ أو المهية الجزئيّة وليست شيئين حتّى يكون بأحدهما متعلّق الأمر وبالآخر متعلّقاً للنهي، فقيد الواحد

لإخراج متعدّد الهويّة فيما إذا كان العنوانان متقابلين مثل السجدة المخصوصة لله والسجدة المخصوصة للصنم أو قتل المؤمن وقتل الكافر وغير ذلك من العناوين المتقابلة فإنّ الأمر والنهي فيها لايجتمعان في هويّة واحدة.

بخلاف العناوين المتخالفة كالصلاة والغصب فإنّها تجتمع في هويّة واحدة وتكون محلّ النزاع والبحث.

ولقد أفاد وأجاد المحقّق الإصفهانيّ تبعاً لصاحب الكفاية حيث قال ما محصّله إرادة الواحد الشخصيّ بالخصوص يوجب خروج الواحد الجنسيّ المعنون بعنوانين كلّيّين كالحركة الكلّيّة المعنونة بعنوان الصلاتيّة والغصبيّة المنتزعة من الحركات الخارجيّة المعنونة بهما عن محلّ النزاع مع أنّه لاموجب لإخراجه، وإرادة الواحد الجنسيّ أو النوعيّ يوجب دخول السجود الكلّيّ الذي له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلاً مع أنّه خارج قطعاً وكذا لو أُريد الأعمّ من الشخصيّ وغيره.

وهنا قسم آخر للوحدة وهي الوحدة في الوجود فإنّ العناوين الموصوف بها الكلّيّ المنطبق على أفراده تارةً تكون من الأوصاف المتقابلة كعنوان السجود لله وعنوان السجود للصنم فإنّ كلّيّ السجود المعنون بهما لايعقل انطباقه على هويّة واحدة.

وأُخرى من الأوصاف الغير المتقابلة كعنواني الصلاة والغصب فإنّ كلّيّ الحركة المعنونة بهما قابل للصدق على هويّة واحدة.

فالتقييد بالواحد لمجرّد إخراج المتعدّد من حيث الوجود لا لإخراج الكلّيّ في قبال الشخص[1].

وكيف كان فالواحد الذي يكون مجمعاً للعناوين المتخالفة هو مورد البحث

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٨٤.

والنزاع في أنّ الأمر والنهي يجتمع فيه أولا يجتمع من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور كلّيّاً أو جزئيّاً. أورد عليه في مناهج الوصول بأنّ الواحد الجنسي لاتتصادق عليه العناوين بل يكون جنساً لها كما أنّ الشخصيّ لايتعلّق الأمر والنهي به لأنّ الخارج لايمكن أن يكون ظرف ثبوت التكاليف فاجتماع الأمر والنهي فيه ممّا لامعنى له[1].

ويمكن أن يقال إنّ المقصود من الواحد الجنسيّ أو النوعيّ هو الحركة الكلّيّة التي تحقّقت بقصد الصلاة في الدار المغصوبة فإنّ هذا العنوان كلّيّ يصدق عليه عنوان الصلاة وعنوان الغصب وباعتبار صدقهما على هذا الكلّيّ، والكلّيّ المذكور من أنواع الجنس يسند صدقهما عليه إلى الجنس بالعناية لا بالحقيقة ولايضرّ ذلك لعدم المدخليّة لصدقهما على الجنس في ملاك البحث لكفاية صدقهما على الحركة الكلّيّة المذكورة التي تكون من أنواع الجنس.

فالمناقشة المذكورة مناقشة غير صحيحة لعدم دخالة صدقهما على الجنس بالحقيقة في البحث.

وأمّا أنّ الخارج هو ظرف السقوط لا ظرف الثبوت فهو كلام متين ولكنّ القائل بالواحد الشخصيّ لايقول بتعلّق الأمر والنهي المتعلّق بالعناوين المتصادقين على الواحد الخارجيّ المأتيّ به بل يقول بتعلّقهما على العناوين المتصادقين على مهية الواحد الشخصيّ الخارجيّ، ومن المعلوم أنّ المهيّة الشخصيّة لها وجود لافراغيّ وقابل للتصوّر ولايلزم من تعلّق الأمر والنهي بها تعلّقهما بالخارج المأتيّ به حتّى يقال إنّ الخارج ظرف السقوط لاظرف الثبوت.

فالأظهر ـ كما ذهب إليه في الكفاية ـ هو أنّ الواحد أعمّ من الشخصيّ وكان

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١١٠.

المقصود من اعتباره هو إخراج المتعدّد هويّة اَللّهمّ إلّاٰ أنّ يقال كما في نهاية الأفكار ـ إنّ الجزئيّ لايناسب المسألة بعد كونها أُصوليّة لافقهيّة وعليه فالمراد من الواحد هو خصوص الكلّيّ دون ما يعمّه والشخصيّ(١) .

فمحلّ البحث هو الواحد الكلّيّ المعنون بعنوانين متخالفين دون الواحد الجزئيّ إذ الجزئيّ وإن كان هو أيضاً مجمعاً للعنوانين بتوسيط عنوانين كلّيّين كعنوان الصلاة وعنوان الغصب ولكنّ البحث عنه بحث جزئيّ لايناسبه المسألة الأُصوليّة، ودون الواحد المعنون بعنوانين متقابلين لما عرفت من عدم اجتماع العنوانين في هويّة واحدة ومع عدم اجتماعها فيها لامجال للبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه في هويّة واحدة.

وأمّا اجتماع الأمر والنهي في أنواع الجنس فلاإشكال فيه كما لايخفى.

الثانية: في أنّ النزاع هل يكون صغرويّاً أو كبرويّاً. ولايخفى عليك أنّه إن كان البحث عن أنّ الواحد العرفيّ المعنون بعنوانين هل هو واحد حقيقيّ حتّى يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه لضرورة استحالة اجتماعها في الواحد الحقيقي أو أنّه ليس كذلك لتعدّد الجهات فيه، والواحد باعتبارها متعدّد في الحقيقة فيجوز اجتماع الأمر والنهي فيه لرجوع الواحد إلى المتعدّد في الحقيقة.

فالبحث صغرويّ لأنّ البحث يرجع إلى أنّ المقام هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقيّ الذي يمتنع فيه اجتماع الأمر والنهي أولا. وهكذا لو كان البحث عن سراية الحكم من العنوان إلى المعنون الواحد وعدمها ينقّح صغرى الكبرى العقليّة وعدمها فإنّ مع القول بالسراية يلزم سراية الأمر والنهي إلى شيء واحد ويصير صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حقيقيّ ومع

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص٤٠٨.

القول بعدم السراية لايكون صغرى للكبرى المذكورة لتعدّد العناوين.

وإن كان البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي في العنوانين المتصادقين على واحد لعدم المضادّة بين الأحكام وعدم الجواز واستحالة الاجتماع لوجود المضادّة بينهما.

فالبحث كبرويّ ولكن لامجال لذلك لما ذهب إليه في المحاضرات من أنّ (التحقيق أنّ النزاع في هذه المسألة لايعقل أن يكون كبرويّاً لبداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد مطلقاً حتّى عند من يجوّز التكليف بالمحال كالأشعريّ وذلك لأنّ اجتماعهما، في نفسه محال لا أنّه من التكليف بالمحال ضرورة استحالة كون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً للمولى معاً على جميع المذاهب والآراء فما ظنّك بغيره؟!

وعلى الجملة فلاشبهة في استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حتّى عند القائل بجواز الاجتماع في المسألة فإنّه إنّما يقول به بملاك أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون وأمّا مع فرض وحدته فلايقول بالجواز أصلاً فإذن لا نزاع في الكبرى والنزاع في المسألة إنّما هو في الصغرى[1].

هذا مضافاً إلى أنّ تعيين الجهة المبحوث عنها في المقام بأنّها عبارة عن أنّ تعدّد الوجه والعنوان في الواحد هل يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لايوجبه، يشهد على أنّ البحث صغرويّ فإنّ البحث حينئذٍ عن كون المجمع واحداً أو متعدّداً لاعن جواز الاجتماع في العنوانين المتصادقين على الواحد لعدم المضادّة بينهما وعدم جواز الاجتماع للمضادّة فتدبّر.

وبعبارة أُخرى، الحيثيّة التعليليّة ترجع إلى التقييديّة المقومة للموضوع لأنّ الحيثيات التعليليّة في ناحية الموضوع ترجع إلى تقييد الموضوع بها ومقتضى ذلك هو

---

(١) المحاضرات: ج ٤ ص ١٦٥.

البحث عن تعدّد الموضوع ووحدته وهو بحث صغرويّ كما ذهب اليه شيخنا الأستاذ الأراكيّ‌ﷺ حيث قال: فالنزاع صغرويّ بمعنى أنّه بعد الالتفات إلى أنّ الأمر والنهي ضدّان والضدّان لايجتمعان في محلٍّ واحد وقع النزاع في أنّ بقاء الأمر والنهي في الوجود الواحد الذي يكون مجمعاً لعنوانين هل هو اجتماع لهما في محلٍّ واحد أو ليس به[1].

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول حيث ذهب إلى أنّ الواحد الجنسيّ لايكون مقصوداً لأنّ الواحد الجنسيّ لاتتصادق عليه العناوين بل يكون جنساً لها والواحد الشخصيّ لايتعلّقان به الأمر والنهي لأنّ الخارج لايمكن أن يكون ظرف ثبوت التكاليف فاجتماع الأمر والنهي فيه ممّا لامعنى له.

وعليه فالأولى في عقد البحث أن يقال هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على واحد شخصيّ أولا ويكون النزاع كبرويّاً لا صغرويّاً كما زعموا[2].

حاصله أنّه بعد عدم إمكان أن يكون الخارج متعلّقاً للأمر والنهي وبعد عدم كون المراد واحداً جنسيّاً ينحصر النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي في العنوانين الصادقين على الواحد الشخصيّ وعدمه. ومن المعلوم أنّه مع قطع النظر عن الواحد المتصادق عليه العنوانان يكون البحث عن الجواز واللاجواز بالنسبة إلى اجتماع الأمر والنهي في العنوانين بحثاً كبرويّاً إذ ليس البحث عن كون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون أو عدمه.

ولايخفى ما فيه لما عرفت من إمكان تصوير الواحد النوعيّ أو الشخصيّ كفعل الواحد الذي ينطبق عليه أنّه صلاة وغصب كالحركة بقصد الصلاة في الدار المغصوبة

---

(١) أصول الفقه: ج ١ ص ١٨٧.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١١٠.

بنحو الماهيّة الكلّيّة أو الماهيّة الشخصيّة، فمع إمكان التصوير المذكور لاينحصر النّزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي في العنوانين وعدمه مع قطع النظر عن المعنون الواحد بل لا مجال للنّزاع في جواز الاجتماع مع قطع النظر عن المعنون الواحد لتعدّد العنوان حينئذ. فاللازم هو النّزاع باعتبار تصادقهما على العنوان الواحد وسراية الحكم إليه وعدمها.

ودعوى أنّ اقتضاء تعدّد الوجه والعنوان لتعدّد متعلّق الأمر والنهي وعدمه وإن كان هو الباعث على عقد مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي لكنّه لايتقيّد به موضوع المسألة بل موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي ومحمولها الجواز والامتناع وان كان مناط الجواز تعدّد المتعلّق بتعدّد الوجه والعنوان ومناط الامتناع عدم التعدّد بتعدّد الوجه والعنوان، ولاواقع لموضوعيّة موضوع لمحمول إلاّكونه بعنوانه مأخوذاً في مقام تحرير المسألة وتقريرها موضوعاً للمحمول المثبت له والمنفيّ له وتحرير المسألة قديماً وحديثاً على النهج المحرّر في العنوان في الكفاية وغيرها كما في نهاية الدراية[1].

مندفعة بأنّ الجهة التعليليّة في المقام ليست واسطة لثبوت المحمول لموضوعه حتّى لاتكون من مقوّمات الموضوع بل الجهة التعليليّة مربوطة بالموضوع أعني اجتماع الأمر والنهي في واحد أو متعدّد وإذا كانت كذلك ترجع الحيثيّة التعليليّة إلى التقييديّة فيكون البحث صغرويّاً فافهم.

الثالثة: إنّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات باختلاف الموضوع أو المحمول أو كليهما كما هو المختار في تمايز مسائل العلوم والموضوع والمحمول في المقام، هو أنّ الواحد العرفيّ المعنون بعنوانين هل يكون واحداً حقيقيّاً حتّى يمتنع فيه اجتماع الأمر والنهي أو لايكون كذلك بل متعدّد بتعدّد العناوين والحيثيّات فيجوز

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨٥.

اجتماع الأمر والنهي فيه.

ومن المعلوم أنّ هذه المسألة مغايرة لمسألة أنّ النهي المتعلّق بالعبادة أو المعاملة هل يقتضي الفساد أولا لاختلاف موضوعهما ومحمولهما.

فإنّ الموضوع في المسألة الأخيرة هو النهي ومحموله اقتضاء الفساد وهو يغاير الموضوع في مسألتنا وهو الواحد العرفيّ المعنون بعنوانين ومحموله وهو الوحدة الحقيقيّة بحيث يمتنع اجتماع الأمر والنهي أو عدم الوحدة وتعدّد الواحد العرفيّ بتعدّد العناوين بحيث يجوز اجتماع الأمر والنهي، ولاينافي ما ذكرناه تعبيرهم بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وعدمه لأنّه يرجع في الحقيقة إلى ما ذكرناه. وكيف كان فمع تمايز المسألتين بالموضوع والمحمول لاتصل النوبة إلى التمايز بالجهات العرضيّة لتقدّم الموضوع أو المحمول أو كليهما رتبة على الجهات العرضيّة.

فتحصّل أنّ النزاع في المقام صغرويّ وهو أنّ الواحد المعنون بعنوانين واحدٌ حقيقيّ أو غير واحد بخلاف مسألة اقتضاء النهي فإنّه كبرويّ ومفاده أنّه هل يكون بين النهي والفساد اقتضاء أم لا؟

الرابعة: إنّ نتيجة هذه المسألة ممّا يصحّ أن يقع في طريق الاستنباط بأن ينضمّ إليها الصغرى ويحصل الحكم الفرعيّ. فإنّ مع القول بالجواز تقع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط ويقال هذا المورد ممّا يجتمع فيه الأمر والنهي، وحيث قلنا في الأصول بجواز الاجتماع يترتّب عليه صحّة العبادة من دون حاجة إلى واسطة أُخرى، ويكفي كما في المحاضرات لكون المسألة مسألة أصوليّة وقوعها في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة بأحد طرفيها وإن كانت لاتقع بطرفها الآخر، ضرورة أنّه لو لم يكن ذلك كافياً في اتّصاف المسألة بكونها أُصولية بل يعتبر فيه وقوعها في طريق الاستنباط بطرفها الآخر أيضاً لزم خروج عدّة من المسائل الأُصوليّة عن كونها أُصوليّة، منها مسألة حجيّة خبر الواحد فإنّها لاتقع في طريق الاستنباط على القول

بعدم حجّيّته ولايترتب عليها أي أثر شرعيّ على هذا القول، ومنها حجّيّة ظواهر الكتاب فإنّه على القول بعدمها لايترتّب عليها أي أثر شرعيّ وغيرهما من المسائل مع أنّه لاشبهة في كونها من المسائل الأصوليّة بل هي من أهمّها[١].

وممّا ذكر يظهر ما في كلام المحقّق النائينيّ ﷺ حيث ذهب إلى أنّ مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي ليست من المسائل الأُصوليّة بل هي من المبادئ التصديقيّة لإثبات وجود موضوع التعارض والتزاحم حيث قال: التحقيق أنّ المسألة من المبادئ التصديقيّة ضرورة أنّه لايترتّب فساد العبادة على القول بالامتناع (وسراية الأمر والنهي من العناوين إلى المعنونات بسبب كونها حيثيّة تعليليّة) بل القول به يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب التعارض وإجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعيّ، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ الميزان في كون المسألة أُصوليّة هو ترتّب نتيجة فرعيّة عليها بعد ضمّ صغرى نتيجة تلك المسألة إليها، وليس ذلك متحقّقاً فيما نحن فيه قطعاً وعليه فالنزاع في الجهة الأُولى (أي كون العناوين حيثيّة تعليليّة مع القول بسراية الأمر والنهي إلى المتعلّق) يدخل في مبادئ بحث التعارض كما أنّ النزاع في الجهة الثانية (أي كون العناوين حيثيّة تقييديّة وكون القدرة معتبرة في متعلّق التكليف شرعاً) يدخل في مبادى بحث التزاحم[٢].

لما عرفت من كفاية وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط من دون واسطة أُخرى في الجملة، وهو حاصل في المقام على تقدير القول بالجواز فلايضرّه عدم وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط على تقدير القول بالامتناع فلاتغفل.

ثمّ لايخفى عليك أنّ عنوان المسألة أعني أنّ الأمر والنهي هل يجتمعان في واحد أو متعدّد أو يمكن الاجتماع في واحد أو لايمكن ممّا لايناسب المسألة الفقهيّة إذ ليس

---

(١) المحاضرات: ج٤ ص١٧٩ و ١٨٠.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص٣٣٣ و٣٣٤.

البحث فيه عن حكم فعل المكلّف كما أنّه لايناسب المسألة الكلاميّة إذ لايبحث فيه عن حسن فعل الله تعالى وقبحه من حيث إنّ البعث والزجر فعله تعالى، وليس كلّ مسألة عقليّة مسألة كلاميّة، بل المسألة التي لها مساس بالعقائد الدينيّة تكون من المسائل الكلاميّة، وبالجملة ليس في مسألتنا ما يصلح عنوانه في سائر العلوم وإن أمكن ذلك بتعابير أُخرى فلاتغفل.

الخامسة: في أنّ المسألة عقليّة، وهو واضح لأنّ الحاكم بإمكان اجتماع الأمر والنهي أو امتناعه هو العقل، والاستحالة أو الإمكان المذكور لاتكون مدلولاً للألفاظ حتّى يكون البحث المذكور من مباحث الألفاظ مع أنّ المدار في عدّ المسألة من مباحث الألفاظ ـ كما أفاد وأجاد في نهاية النهاية ـ هو كون البحث عن تحديد مدلولها ثانوياً كمسألة وقوع الأمر عقيب الحظر(١).

ثمّ إنّ الظاهر من الكفاية أنّ موضوع البحث هو الإرادة والكراهة الواقعيّتان ولو لم تُنشأ بالقول، وذكر الأمر والنهي من باب الغلبة، وكأنّه توهّم أنّه لو كان الموضوع هو الأمر والنهي الظاهريّين في الطلب بالقول لدخل البحث بذلك في مباحث الألفاظ.

ولكنّه غير صحيح بعدما عرفت من أنّ المدار في عدّ المسألة من مباحث الألفاظ هو كون البحث عن تحديد مدلول اللفظ، إذ ليس البحث هنا عن تحديد مدلول لفظ الأمر والنهي بل البحث عن إمكان اجتماع الأمر والنهي في الواحد المعنون بالعنوانين وعدمه وهذا بحث عقليّ ولو كان الموضوع هو الأمر والنهي وبالجملة فالمسألة عقليّة سواء كان الموضوع فيها الإرادة والكراهة أو الأمر والنهي أو الأعمّ منهما.

---

(١) نهاية النهاية: ج١ ص٢١٣ و٢١٤.

السادسة: أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع هو تضادّ الوجوب والحرمة. والتضادّ المذكور لايختصّ بنوعٍ خاصّ من أنواع الإيجاب والتحريم كالنفسيّين التعيينيّين العينيّين بل يشمل بعموميّته الغيريّين والتخييريّين والكفائيّين، فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاة مع حرمة الغصب في الشيء الواحد المعنون بعنوان الصلاة والغصب وعدمه، فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيريّ مع الحرمة الغيريّة في شيء واحد يكون معنوناً بمقدّميّة الواجب ومقدّميّة الحرام وعدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييريّ مع النهي التخييريّ وعدمه مثل الأمر بالصلاة أو الصوم تخييراً بينهما والنهي عن التصرف في الدار أو المجالسة مع الأغيار فإذا صلّى ولم يصمْ وتصرّف في الدار ولم يترك المجالسة مع الأغيار اجتمع في الصلاة في الدار الأمر التخييريّ والنهي التخييريّ أو عن جواز اجتماع الوجوب والتحريم الكفائيّين في فعل واحد فيجب على المكلّفين كفايةً الإتيان بأحد الفعلين ويحرم عليهم الإتيان بالآخر لا على التعيين استثنى في المحاضرات الواجب والحرام التخييريّين قائلاً بوجود الفرق بين الأمر التخييريّ والنهي التخييريّ في أنّ مرجع النهي التخييريّ إلى النهي عن الجمع بين شيئين لقيام المفسدة بالمجموع لا بالجامع وإلاّ لاقتضت النهي عن كلا الفردين تعييناً فالأمر قائم بكلا الفردين تخييراً والنهي قائم بالمجموع.

وتلك النقطة تمنع عن اجتماعهما في شيء واحد لأنّ مردّ الحرمة التخييريّة إلى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالمجموع لا بالجامع بينهما وإلاّ لكان كلٌّ من الفعلين محرّماً تعييناً لفرض أنّ النهي المتعلّق بالجامع ينحلّ بانحلال أفراده فيثبت في كلّ فرد منه نهي مستقلّ.

ومردّ الوجوب التخييريّ إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء لا إلى إيجاب كلٌّ منهما بخصوصه فلاتنافي بين إيجاب الجامع بين شيئين وحرمة الجمع بينهما

لابحسب المبدأ ولابحسب المنتهى أمّا بحسب المبدأ فلأنّه لامانع من قيام مصلحة ملزمة بالجامع بينهما وقيام مفسدة ملزمة بالمجموع منهما ضرورة أنّ المانع إنّما هو قيام كلتيهما في شيء واحد لاقيام إحداهما بشيء والأُخرى بشيء آخر.

وأمّا بحسب المنتهى فلفرض أنّ المكلّف قادر على امتثال كلا التكليفين معاً لأنّه إذا أتى بأحدهما وترك الآخر فامتثل كليهما بلا لاتنافي بينهما بناءً على أن يكون الواجب هو كلّ واحد منهما بخصوصه غاية الأمر عند الإتيان بأحدهما يسقط الآخر لعدم منافاة بين قيام مصلحة في كلّ واحد منهما خاصّة بحيث مع استيفاء تلك المصلحة في ضمن الإتيان بأحدهما لايمكن استيفاء الأُخرى في ضمن الإتيان بالآخر وقيام مفسدة بالجمع بينهما في الخارج[1].

وفيه ما لايخفى أوّلاً لما مرّ في الوجوب التخييريّ من أنّه سنخ مستقلّ من الطلب وهو طلب واحد له قرنان أو ثلاثة قرون أو أربعة فصاعداً قد تعلّق كلّ قرن منه بفعل خاصّ فحاله حال الشكّ في التقوّم بطرفي الوجود والعدم بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما والقول بتعلّق الخطاب بالجامع الانتزاعيّ كعنوان أحدهما أو أحدها وإن كان أمراً ممكناً ولكنّه خلاف ظاهر الخطابات الشرعيّة فإنّ إنشاء الوجوب فيها لم يتعلّق بعنوان أحدهما أو أحدها بل هو أمر إنتزاعي ينتزعه العقل من تعلّق الوجوب بالأُمور المتعدّدة مع جواز ترك كلّ واحد مع الإتيان بالآخر فدعوى تعلّق الوجوب في التخييريّ بالجامع كما ترى فالوجوب والحرمة التخييريّان متعلّقان بنفس الأُمور لا بالجامع الانتزاعيّ منها.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا تعلق الوجوب التخييريّ بالجامع وهو عنوان أحدهما أو أحد الأمور فلانسلّم تعلّق الحرمة التخييريّة بالجمع لا بالجامع المذكور بمعنى الزجر

---

(١) المحاضرات: ج ٤ ص١٨٦ ـ ١٨٨.

عن أحدهما أو أحدها بدعوى أنّه لو تعلّق بالجامع لزم أن يكون كلّ من الفعلين محرّماً تعيينيّاً لانحلال الجامع بانحلال أفراده.

لأنّ الجامع الانتزاعيّ الذي هو عنوان أحدهما أو أحدها لايقاس بسائر الطبايع الكلّيّة التي اقتضى النهي عنها النهي عن جميع أفرادها لأنّ عنوان أحدهما أو أحدها غير عنوان كلّ فرد فالزجر عن الواحد لا عن الجميع، وفرق بين أن يقال لاتفعل أحدهما وبين أن يقال لا تفعل أحداً منهما فالظاهر أنّه توهّم أنّ (لاتفعل أحدهما) كقولهم (لاتفعل أحداً منهما) يفيد العموم وهو كما ترى.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا تعلّق الحرمة بالجمع بينهما فالحرام هو الجمع، وإتيان الصلاة في الدار من مقدّمات عنوان الجمع فإن قلنا بأنّ حرمة ذي المقدّمة ملازمة لحرمة مطلق المقدّمات اجتمع في الصلاة الوجوب التخييريّ مع الحرمة الغيريّة ولكنّه مبنيّ على كون الحرمة لمطلق المقدّمات كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

وقد مرّ في باب وجوب المقدّمة أنّ الأقوى هو ثبوت الملازمة بين حكم ذي المقدّمة والمقدّمات الموصلة فنفس الصلاة مع عدم الإتيان بمقدّمة أُخرى لاتكون محرّمة بالحرمة الغيريّة فلاتغفل.

السابعة: في قيد المندوحة، الندح هو الفسحة والسعة ومعنى المندوحة أن يكون المكلّف متمكّناً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

وظاهر إطلاق قولهم إنّ ثمرة جواز الاجتماع هو كون المكلّف مثاباً ومعاقباً ومأموراً به ومنهيّاً عنه يدلّ على أنّ محلّ النزاع مقيّد بوجود المندوحة وإلاّ فمجرد اختيار جواز الاجتماع في مقام الجعل مع عدم المندوحة عند الامتثال لايفيد الثمرة المذكورة كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ.

هذا مضافاً إلى أنّ مع عدم المندوحة وانحصار امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء الاختيار لا نزاع بل الاتّفاق حاصل على الامتناع لاستحالة فعليّة التكليفين مع

عدم القدرة على امتثالهما لأنّه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي وإن تركه عصى الأمر ومع التزاحم لايجتمع الأمر والنهي عند الكلّ.

فاللازم أن يكون محلّ النزاع هو صورة فرض وجود المندوحة.

ولقد أفاد وأجاد في الوقاية حيث قال يدلّ عنوان المسألة على وجود التكليفين وتنجّزهما وكون اختيار المكلّف الفرد الجامع للحرام في مقام الامتثال من سوء اختياره ومع عدم المندوحة لاتكليف حتّى يتنازع في حصول الامتثال به، وبالجملة نزاع القوم في مقام الامتثال بعد فرض الأمر، ومع عدم المندوحة لا أمر إلاّ أن يغيّر عنوان المسألة فشأنه حينئذٍ وذاك[١].

وجعل النزاع جهتيّاً ومختصّاً بمقام الجعل كما في الكفاية خلاف شأن الأُصوليّ لأنّ غرض الأُصوليّ يترتّب على الجواز الفعليّ وهو متفرّع على ملاحظة تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه منها المندوحة وإلاّ فلايكون الجواز فعليّاً.

وهكذا القول بأنّ عدم المندوحة في البين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسألة لا أنّه يوجب عدم صحة النزاع فيها كما في المحاضرات[٢] لايخلو من الإشكال والنظر لأنّ مع عدم المندوحة وانحصار الامتثال في مورد الاجتماع لا بسوء الاختيار لا نزاع للاتّفاق على الامتناع لاستحالة فعليّة التكليفين مع عدم القدرة على امتثالهما.

وأيضاً التفصيل بين إرادة حصول المندوحة لكلّ واحد من المكلّفين من قيد المندوحة وبين إرادة كون العنوانين ممّا ينفكّان بحسب المصداق والقول بعدم لزوم الأوّل لأنّ الكلام في جواز تعلّق الحكمين الفعليّين بعنوانين ولايتوقّف ذلك على المندوحة لكلّ واحد وبأنّ اعتبار المندوحة بالمعنى الثاني لازم البحث من غير احتياج

---

(١) الوقاية: ص ٣٢٤.

(٢) المحاضرات: ج ٤ ص ١٩٠ و ١٩١.

إلى التقييد به فإنّ تعلّق الحكم بعنوان ملازم لمنهيٍّ عنه فعلاً ممّا لايمكن للغويّة الجعل على العنوانين كما في مناهج الوصول(١).

التزامٌ باعتبار المندوحة في الجملة بناء على اختيار الشقّ الأوّل وبوجودها بناء على اختيار الشقّ الثاني كما لايخفى.

وأمّا ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ من أنّه لو كان تعدّد الوجه مجدياً في تعدّد المعنون لكان مجدياً في التقرّب به من حيث رجحانه في نفسه فإنّ عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الامتثال ولايمنع عن الرجحان الذاتيّ الصالح للتقرّب به فكما أنّ تعدّد الجهة يكفي من حيث التضادّ كذلك يكفي من حيث ترتّب الثمرة وهي صحّة الصلاة فلاموجب للتقييد بالمندوحة لا على القول بالتضادّ لكفاية الاستحالة من جهة التضادّ في عدم الصحّة ولا على القول بعدم التضادّ لما عرفت من كفاية تعدّد الجهة من حيث التقرّب أيضاً فتدبّر(٢).

ففيه أنّه لايساعد عنوان البحث من جهة جواز اجتماع الأمر والنهي إذ مع عدم المندوحة لا أمر لعدم القدرة على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحّة العبادة مع تعدّد الجهة وعدمها تمّ ما أفاد.

فتحصّل أنّ الظاهر هو اعتبار قيد المندوحة فيقع النزاع بعد وجود الأمر والنهي المتعلّقين بعنوانين وتمكّن المكلّف من امتثالها بإتيان المأمور به في غير مورد الاجتماع في أنّه هل يجوز اجتماعها في مصداق واحد وهل يصحّ امتثال الأمر باتيان المنهي بسوء الاختيار أو لايجوز.

الثامنة: أنّه ربّما يتوهّم أنّ النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع دون الأفراد بدعوى أنّ على القول بتعلّق الأحكام بالأفراد

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١١٣ و ١١٤.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨.

لامناص من الالتزام بالقول بالامتناع ضرورة أنّه لايعقل أن يكون المجمع وهو الفرد الواحد الخارجيّ مصداقاً للمأمور به والمنهيّ عنه معاً ولم يقل أحد بجوازه حتّى القائل بجواز الاجتماع وذلك لأنّه إنّما يقول بجواز الاجتماع لتعدّد المعنون بتعدّد العنوان لامطلقاً والمفروض عند تعلّق الأحكام بالأفراد أنّه لايتعدّد المعنون إذ هو وجود واحد خارجي.

وفيه أنّ المراد من الفرد لو كان هو الفرد الخارجيّ فلاإشكال في عدم جريان النزاع فيه لوحدته وتداخل الفردين في الوجود وعدم كونهما انضماميّين هذا مضافاً إلى أنّ الخارج ظرف السقوط لاظرف الثبوت.

وهكذا لوكان المراد من الفرد وهو الطبيعة مع كلّ ما يلازمها ويقارنها حتّى الاتّفاقيّات بحيث يكون الغصب بما هو وجه قبيح مأخوذاً في الصلاة لتشخّص الصلاة به فلا إشكال في عدم جريان النزاع فيه إذ مع فرض دخول عنوان الغصب في الصلاة بما هي مطلوبة يلزم دخول الوجه القبيح في الصلاة فلايعقل عروض الحسن للصلاة الكذائيّة بما هي موصوفة بذلك الوجه القبيح حتّى بناء على تعدّد المعنون بتعدّد الوجه والعنوان.

ولكنّ هذا الفرض غير صحيح لأنّ المأخوذ في الصلاة هو المكان بما هو مكان بنحو الطبيعيّ أو بما هو ذات المكان الخاصّ وهو لاقبح فيه لا بما هو مغصوب حتّى يلزم المحذور المذكور فالخصوصيّات الاتّفاقيّة كالغصب خارجة عن حقيقة الفرد.

وأمّا إذا كان المراد من الفرد هو الطبيعة الشخصيّة الجزئيّة المتشخّصة بالوجود فيجري النزاع فيه لأنّ الطبيعة المذكورة تلحظ في الذهن ومن المعلوم أنّ طبيعة الفرد الغصبيّ غير طبيعة الفرد الصلاتيّ فذات المشخّص وإن كان هو الوجود الواحد عند تداخل الفردين في الوجود إلاّ أنّ الذهن يفكّك بين طبيعة الفرد الصلاتيّ وطبيعة الفرد الغصبيّ فمورد الأمر حينئذٍ يغاير مورد النهي عند جعل الشارع لإمكان تعرية الفرد

عن بعض الخصوصيّات المتخصّص بها مع عدم خروجه بذلك عن فرديّته. والموجود الواحد بما هو وجود ليس له وجه محبوب ولا وجه مبغوض إلاّ باعتبار عناوينه كعنوان الغصب والصلاة والمفروض أنّهما متعدّدان، فعلى تقدير القول بتعلّق الأحكام بالأفراد كما يمكن هنا القول بالامتناع فكذلك يمكن القول بالجواز لإمكان ملاحظة العنوانين والتفكيك بينهما.

قال شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ في بيان ذلك: مثلاً قد يشار في الذهن إلى زيد بلحاظ أنّه زيد مع قطع النظر عن كونه إبن عمرو وقد يشار إليه بلحاظ أنّه إبن عمرو مع قطع النظر عن كونه زيداً وهو في كلا اللحاظين فرد وكذا الحال فيما نحن فيه فالحركة الخاصّة في الدار المغصوب قد يلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر من حيث صلاتيّته وقد يلحظ بعنوان هذه الصلاة مع قطع النظر عن جهة غصبيّته ولاشكّ في أنّ هذين اللحاظين مغايران في الذهن والفرديّة في كليهما مع ذلك محفوظة[١].

وأمّا ما في المحاضرات من أنّ تشخص كلّ وجود بنفس ذاته وهويّته الشخصيّة لا بوجود آخر. بداهة أنّ كلّ وجود يباين وجوداً آخر وكلّ فعليّة تأبى عن فعليّة أُخرى ويستحيل اتّحاد إحداهما مع الأُخرى وأمّا الأعراض الملازمة لهذا الوجود فلايعقل أن تكون مشخّصة له ضرورة أنّ تلك الأعراض واللوازم أفراد للطبائع شتّى ولكلّ منها وجود وماهيّة فيستحيل أن تكون من مشخّصاته وإطلاق المشخّص عليها بمعنىً على ضربٍ من المسامحة.

وعلى الجملة فكلّ وجود جوهريّ في الخارج ملازم لوجودات عديدة فيه وتلك الوجودات من أعراضه ككمّه وكيفه وأينه ووضعه ونحو ذلك. ومن المعلوم أنّ لتلك الأعراض وجودات أُخرى في مقابل ذلك الوجود الجوهريّ ومباينة له. هذا من

---

(١) أُصول الفقه: ج١ ص١٩٦م

ناحية، ومن ناحية أُخرى أنّ كلّ وجود مشخّص بنفسه فلايحتاج في تشخّصه إلى شيء آخر إلى أن قال: فالنتيجة على ضوئها هي أنّه لايعقل أن تكون تلك الوجودات من مشخّصات ذلك الوجود الجوهريّ لما عرفت من أنّ تشخّص كلٍّ منها في نفسه بل هي وجودات في قباله وملازمة له في الخارج.

وعلى هدى هذا البيان يظهر أنّه لافرق بين تعلّق الأمر بالطبيعة وتعلّقه بالفرد أصلاً وذلك لأنّ وجودات تلك الأعراض كما أنّه على القول بتعلّق الأمر بالطبيعة خارجة عن متعلّقه وغير داخلة فيه غاية الأمر أنّها ملازمة لوجود الطبيعة في الخارج فكذلك على القول بتعلّقه بالفرد لما مرّ من أنّ تشخّص الفرد بوجوده لابوجودات تلك الأعراض الملازمة له خارجاً فإنّها وجودات في قبال وجود ذلك الفرد ومباينة له غاية الأمر أنّها ملازمة له في الخارج هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى أنّ الأمر على الفرض تعلّق بالفرد فحسب لا به وبما هو ملازم له في الوجود الخارجيّ كما هو واضح إلّا على القول بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر ولكنّه مجرّد فرض لا واقع له، وعلى ذلك يترتّب أنّ تلك الأعراض واللوازم خارجة عن متعلّق الأمر وغير داخلة فيه فإذن لافرق بين القول بتعلّق الأوامر بالطبائع وتعلّقها بالأفراد من هذه الناحية أبداً وقد تبيّن لحد الآن أنّه لاوقع لهذا التفصيل أصلاً ولايرجع إلى معنىً محصّل(١).

ففيه ما لايخفى لأنّ متعلّق الأوامر ليس هو الفرد الخارجيّ حتّى يفيد التعدّد الوجوديّ في رفع غائلة استحالة اجتماع المتضادّين في شيء واحد لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت بل المتعلّق أمّا هو الطبيعة الكلّيّة أو الطبيعة الجزئيّة ولا إشكال في تعدّدهما كما عرفت سواء كان الوجود الخارجيّ متّحداً أو متعدّداً، هذا

---

(١) المحاضرات: ج٤ ص١٩٢ و١٩٣.

مضافاً إلى أنّ هذا الجواب يبتني على كون التركيب بين متعلّق الأمر والنهي تركيباً انضماميّاً لا اتّحادياً وكون الحركة الغصبيّة مباينة للحركة الصلاتيّة مع أنّ الحركة الصلاتيّة كالحركة الركوعيّة والسجوديّة عين التصرّف في مال الغير بلا إذنه بل السجود على سبعة أعظم والكون الركوعيّ والقياميّ وغيرهما عين التصرّف المنهيّ عنه فلاتفرّقه خارجيّة بينهما والتركيب في مثل الصلاة والغصب بالمعنى المذكور اتحادي لا انضماميّ ومع ذلك يدخل في محلّ البحث وهذا شاهد على أنّ قضيّة التركيب الانضماميّ أو الاتّحاديّ أجنبيّة عن المسألة جواز إجتماع الأمر والنهيّ ولايكون جواز الاجتماع مبنيّاً على التركيب الانضماميّ.

والسرّ في ذلك هو أنّ التركيب الخارجي سواء كان اتّحادياً أو انضماميّاً غير مربوط بمقام متعلّقات الأحكام من الأوامر والنواهي إذ المتعلّقات كما ذكرنا هي الطبيعات الكلّيّة على القول بعدم تعلّقها بالأفراد أو الطبيعات الجزئيّة على القول بتعلّقها بالأفراد وعلى كلا القولين يتعدّد المتعلّقات ومع تعدّدها يصحّ النزاع في جواز الاجتماع وعدمه على كلا القولين.

ثمّ لايذهب عليك أنّ الظاهر من نهاية النهاية هو اختصاص النزاع في جواز الاجتماع وامتناعه بالقول بتعلّق الأحكام بالطبائع واستظهر ذلك من تقييد أصحابنا الأُصوليّين محل النزاع بما إذا كانت المندوحة لأنّه على القول بتعلّقه بالأفراد لاتعقل المندوحة لأنّ الأفراد المتداخلة التي سرى إليها الأمر من جانب والنهي من آخر لامندوحة فيها ومجرد وجود أفراد أُخر مأمور بها مثلها يمكن إمتثال الأمر التخييريّ بإتيانها لايصحّح المندوحة في هذه الأفراد وطلبها، ومع عدم المندوحة يكون التكليف من الحكيم بتوجيه الأمر والنهي جميعاً إليها تكليفاً محالاً بالاتّفاق منهم ولو لأجل كونه طلباً للمحال فالبحث بعد ذلك بأنّ التكليف بنفسه محال وجمع بين الضدّين يكون لغواً بعد كون الطلب محالاً على كلّ حال ولو محالاً عرضيّاً فالبحث

المذكور إنّما يكون معقولاً وتترتّب عليه الثمرة إذا قيل بتعلّق الأحكام بالطبايع دون الأفراد[١].

وفيه أنّ التداخل في الأفراد الخارجيّة والمفروض أنّها لاتكون متعلّقة للأحكام إذ الخارج هو ظرف السقوط لا ظرف الثبوت وأمّا الطبائع الجزئيّة فهي كالطبائع الكلّيّة غير متداخلة والمفروض أنّها تكون متعلّقة للأحكام بناءً على تعلّق الأحكام بالأفراد والأمر التخييريّ بالطبائع الجزئيّة بدون المندوحة غير متصوّر، كما أنّ الأمر بالطبيعة الكلّيّة والاكتفاء بالواحدة مطلقاً لايكون بدون المندوحة فمع وجود المندوحة في كلا الصورتين لا وجه لتخصيص محلّ النزاع بصورة تعلّق الأحكام بالطبائع الكلّيّة.

هذا مضافاً إلى أنّ مع تعلّق الأحكام بالأفراد لايمكن تعلّق الحكم بكلّ فرد على حدة وبخصوصه لعدم تناهي الأفراد بل اللازم هو أن يكون الحكم متعلّقاً بالطبيعة الكلّيّة مرآة إلى أفرادها وعليه فالأمر بالأفراد ناشٍ من الأمر بالطبيعة الكلّيّة فإذا كان الأمر بالطبيعة الكلّيّة مع المندوحة كما يشهد له جواز الاكتفاء بكلّ فرد منها كفى ذلك في وجود المندوحة في تعلّق الأحكام بالأفراد بتبع تعلّقها بالطبائع أيضاً فالأمر بالفرد المتداخل يكون مع المندوحة لتمكّنه من أن يمتثل الأمر المتعلّق بالأفراد في خارج الدار المغصوبة إذ لايتعلّق الأمر بخصوص الفرد المتداخل فلاتغفل.

فتحصّل أنّ النزاع في جواز الاجتماع وعدمه لايختصّ بما إذا تعلّقت الأحكام بالطبائع الكلّيّة بل يجري فيما إذا تعلّقت بالطبائع الجزئيّة أيضاً.

التاسعة: أنّ محلّ الكلام عند الإماميّة الذين يقولون بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في اجتماع الأمر والنهي هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيكون ملاك المحبوبيّة

---

(١) راجع نهاية النهاية: ج١ ص٢١٦.

في أحد العنوانين تماماً بلانقص كما أنّ ملاك المبغوضيّة في العنوان الآخر يكون كذلك فورد الاجتماع ما إذا كان الأمر والنهي واجدين للمناط بخلاف مورد التعارض والعلم بكذب أحدهما فأنّه يؤوّل إلى كذب الجعل في أحد الطرفين ومقتضاه هو عدم وجود المناط إلاّ في طرف واحد.

فحينئذٍ عند قيام الدليلين واختصاص الملاك بأحدهما وعدم معلوميّته يدلّ كلّ واحد من الدليل على نفي الآخر وليس هذا إلاّ معنى التعارض فاللازم عند التعارض هو الأخذ بمقتضى القاعدة في باب التعارض فإن قلنا هناك بشمول أخبار العلاجيّة للعامين من وجه فلابدّ من الأخذ بمرجّحات باب المعارضة وإن لم نقل بذلك فمقتضى الأصل هو التساقط والرجوع إلى عموم أو أصل في المسألة.

وأمّا مع وجود الملاكين أو احـراز وجـودهما مـن نـاحية إطـلاق الدليـلين فلاتزاحم ولا تعارض بينهما على القول بالاجتماع لعدم المزاحمة بينهما مع تعدّد العنوان ولعدم التكاذب بينهما لعدم العلم الإجماليّ بعدم وجود أحدهما بل العلم أو العـلميّ حاصل بوجودهما على المفروض ولا دلالة لكلّ واحد على نفي الآخر لفرض جواز الاجتماع ولكنّهما يتزاحمان على القول بالامتناع إلاّ إذا كان مفادهما حكماً إقـتضائياً فلاتنافي بينهما على الامتناع أيضاً ولكن ظاهر أدلّة الأحكام هو الحكـم الفـعليّ لا الاقتضائي.

وكيف كان ففي صورة تزاحم الملاكين بناء على الامتناع ذهب صاحب الكفاية إلى الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة وترجيح أقوى المناطين عند إحراز الاقتضاء من كليهما في المجمع كما قال في الأمر الثامن عند قوله وإلاّ فـلاتعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين إلخ[1]

---

(١) الكفاية: ج ١ ص ٢٤٢ ط قديم.

وذهب أيضاً إلى حمل خصوص الظاهر على الاقتضائيّ والأخذ بالأظهر فيما إذا كان أحدهما أظهر بناء على الامتناع مع أنّ بينهما التزاحم في الملاك كما صرّح به في الأمر التاسع عند قوله إلا أن يقال إنّ قضيّة التوفيق بينهما إلخ[1].

وأورد عليه شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ بأنّه غير صحيح بإطلاقه والصحيح هو التفصيل بين صورتي المندوحة وعدمها والحكم في الأُولى بتقييد ذي المندوحة بغير مورد التصادق وترجيح الآخر عليه وفي الثانية بما ذكره من الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة وترجيح أقوى المناطين ولا مجال لملاحظة الأظهرية والظاهريّة بين الروايتين وتفصيل ذلك أنّ في مورد ثبوت المندوحة في أحد الملاكين بمعنى إمكان إحرازه في غير مورد التصادق يكون حكم العقل تقييد هذا الأحد بغير مورد التصادق وترجيح الآخر فيه وإن كان الأوّل أقوى وأهمّ بمراتب من الثاني ولايوجب أقوائيّته ترجيحه وطرح الآخر إذ لاوجه لرفع اليد عن أحد الغرضين ولو كان في غاية الضعف لأجل الآخر ولو كان في غاية القوّة بعد إمكان إحرازهما جميعاً مثلاً لو فرضنا أنّ المطلوبيّة في الصلاة متعلّقة بصرف الوجود المتساوي فيه جميع الأمكنة من دون مدخليّة لخصوصيّة مكان فيها ولكنّ المبغوضيّة في الغصب مستوعبة لجميع الخصوصيّات والأفراد وقلنا بامتناع الاجتماع فاللازم بحكم العقل هو الحكم من البداية باختصاص المطلوبيّة بما سوى الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة وكونها مبغوضة لو تمكّن المكلّف من المكان المباح من دون حاجة إلى موازنة مصلحتها مع مفسدة الغصب ولهذا لو كانت المقدّمة الغير المنحصرة للواجب حراماً لم يقتضِ وجوب الواجب إلاّ وجوب ما سواها من المقدّمات المباحة جمعاً بين الغرضين.

وفي صورة عدم ثبوت المندوحة من أحد الجانبين بمعنى عدم إمكان الجمع بين

---

(١) الكفاية: ج١ ص٢٤٥.

الغرضين بإحراز أحدهما في غير مورد التصادق ودوران الأمر بين إحراز هذا أو ذاك يكون حكم العقل ملاحظة مرجّحات باب المزاحمة وترجيح أقوى المتزاحمين إلى أن قال لا ملاحظة الأظهريّة والظاهريّة ففي صورة ثبوت المندوحة يرجّح غير ذي المندوحة وإن كان ذوها أقوى ودليله أظهر وفي صورة عدمها يرجّح أقوى الملاكين وإن كان دليل غيره أظهر فما في الكفاية من الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة وترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه والصحيح هو التفصيل بين صورتي المندوحة وعدمها بما ذكر(1).

ولعلّ إليه يؤول ما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﵀ من أنّ النهي مقدّم في سعة الوقت إذ مع المندوحة يكون تزاحم الأمر والنهي كتزاحم الواجب الموسّع مع المضيّق فكما أنّ العقل يحكم بتقديم جانب المضيّق كالإزالة على الموسّع كالصلاة في أوّل وقتها من دون مراعاة الأهمّ بينهما لدرك الغرضين بذلك فكذلك يحكم بتقديم جانب النهي وإتيان المأمور به في ضمن فرد لايكون منهيّاً عنه إذ مع العكس يعصى النهي من غير وجه مع أنّ مقتضى النهي هو ترك المنهيّ رأساً.

هذا بخلاف ما إذا لم تكن مندوحة كما إذا كان الوقت مضيقاً فإنّ الحكمين في هذه الصورة لايكونان فعليّين حتّى عند المجوّزين لعدم التمكّن من امتثالها فالتكليف بهما تكليف بالمحال فلايكون الفعليّ بينهما إلاّ ما هو أقوى ملاكاً حتى عند المجوّزين انتهى ولكن لايستلزم انتفاء فعليّة الحكم في طرف انتفاء المناط فيه.

كما أفاده المحقّق الإصفهاني ﵀ من أنّ انتفاء المعلول كلّيّة وإن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع إلاّ أنّ الكاشف عن المعلول كاشف عن علّته التامّة والتكاذب والتنافي بين المعلولين لايوجب اختلال الكشف عن المقتضى وعدم المانع

---

(1) أُصول الفقه: ج1 ص196 و197 مع تلخيص وتصرّف.

معاً.

بيانه أنّ كلاً من الدليلين يدلّ بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب والحرمة ويدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضي والشرط وعدم المانع من التأثير وعدم المزاحم وجوداً لمضمونه المطابقيّ فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تماميّة العلّة من حيث فقد شرط التأثير ولايدلّ على أزيد من ذلك ليكون حجّة في قبال الحجّة على وجود المقتضي في الآخر.

والدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة وجوداً لاحجّيّة ودليلاً فسقوط الدلالة المطابقيّة في الأضعف عن الحجّيّة لايوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميّة بل مجرّد الدلالة على عدم المزاحم في الوجود والمانع من التأثير، وهذا طريق متين لإحراز المقتضي بقاء في صورة الاجتماع وسقوط أحد الدليلين عن الفعليّة(١)، لايقال أنّ الملاك من لوازم الوجود الواقعي للحكم لا وجوده الخيالي فإذا تبيّن عدم أحدهما على الامتناع فلاملزوم حتّى يكشف عنه لازمه لانّا نقول على الامتناع والتنافي بين الحكمين المعلولين ورفع اليد عن فعلية غير الأقوى لم يتبيّن عدم المقتضى أصلاً بل المفروض أنّ مقتضى إطلاق الخطاب هو الكشف عن وجوده فتدبّر جيّداً.

وحينئذٍ فمع وجود المقتضى والمناط في الطرفين حتّى في صورة انتفاء فعليّة أحد الطرفين يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب المتزاحمين مطلقاً إلاّ إذا علم إجمالاً بكذب أحد الطرفين لأنّ صرف إنتفاء فعليّة أحدهما لايدلّ على عدم وجود المناط والملاك بل مقتضى الدليل بالدلالة الإلتزاميّة هو وجود المناط والملاك في الطرفين.

ومع اندراج المتعارضين في المتزاحمين يرجع مع المندوحة إلى تقديم المنهيّ ومع

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٩١.

عدمها إلى الأقوى منهما ومع عدم الأقوى فالحكم هو التخيير. فلامجال لدعوى السقوط في المتعارضين المتزاحمين سواء قلنا بشمول الأخبار العلاجيّة للعامّين من وجه أو لم نقل. نعم إذا علم إجمالاً بكذب أحد الطرفين لم يندرج المتعارضان في باب المتزاحمين وحينئذٍ فالقول بالسقوط متوجّه إن لم نقل بشمول الأخبار العلاجيّة للعامّين من وجه.

فتحصّل أنّ مورد الرجوع إلى الأخبار العلاجيّة في العامّين من وجه بناء على شمولها لهما هو صورة العلم إجمالاً بكذب أحد الطرفين وأمّا مع عدم العلم بذلك فهما متزاحمان بعد وجود المناط في الطرفين ولامجال للرجوع إلى الأخبار العلاجيّة لاندراجهما في باب المتزاحمين كما لامجال لدعوى سقوطهما مع وجود القاعدة في المتزاحمين وهي أنّ مع المندوحة فالترجيح لغير ذي المندوحة جمعاً بين الغرضين. ومع عدم المندوحة فالترجيح لأقواهما.

أو التخيير إن لم يكن أحدهما أقوى وأمّا الأخذ بالأظهريّة أو دعوى السقوط فلا للزوم الجمع بين الغرضين مهما أمكن في المتزاحمين بحكم العقل. فلاوجه لسقوط الظاهر مع المندوحة بل اللازم هو تقديم النهي والإتيان بذي المندوحة في غير مورد التصادق جمعاً بين الغرضين كما لاوجه لدعوى سقوطهما مع إمكان الجمع بينهما في مورد المندوحة بما ذكر وتقديم الأقوى أو التخيير في غير المندوحة.

هذا كلّه في العامين من وجه وأمّا في المتباينين فلامجال للتزاحم فيهما للتكاذب والمناقضة المطلقة بينهما فإن كان بينهما جمع دلاليّ من التوفيق العرفي بحمل الظاهر على الأظهر كقوله (أكرم العلماء ولابأس بتركه) أو (لاتفعل كذا ولابأس بفعله) فهو وإلاّ فالمرجع هو الأخبار العلاجيّة فافهم واغتنم وسيأتي بقيّة الكلام في التنبيه الثاني فانتظر.

العاشرة: في ثمرة بحث جواز الاجتماع وعدمه وقد فصّل جماعة من الأصحاب

بين الجواز والامتناع أو بين صورة العلم والجهل في الثمـرة والتحقيق هو عدم صحّة هذه التفصيلات وذلك لأنّ على القول بالجواز يتحقّق الأمتثال ويسقط الأمر بإتيان الجمع ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضاً عند وجـود المـندوحة والعـلم بالغصب. أمّا صحّة العمل في صورة الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً فواضح لتعدّد الملاك ووجود الأمر على الطبيعة وتقييد المأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهة أنّ المنهيّ عنه طبيعة مرسلة بخلاف المأمور به فإنّه صرف الوجود؛ لاينافي وجود الملاك كما هو كذلك في كلّ مورد من موارد التزاحم إذ التقييد العقليّ لايكون كالتقييد الشرعيّ في تقييد الملاك كما لايخفى.

وإنّما الكلام في صحّة العمل مع العلم بالغصب وحكمه عـلى القـول بـالجواز ووجود المندوحة فإنّه ربّـما يفصّل بين ما إذا لم تكن هناك مغايرة بـين الخـصوصيّة العباديّة والخصوصيّة المحرّمة في الوجود كما إذا قلنا بأنّ التركيب بينهما اتّحادي فيحكم ببطلان الصلاة لأنّ الحركة الصلاتيّة حينئذٍ عين التصرّف في مال الغير بلا إذنـه في الخارج فمع اتّحادهما لاتصحّ الصلاة إذ المبعّد عن ساحة المولى لايمكن أن يكون مقرّباً وبين ما إذا كانت هناك مغايرة بين الخصوصيّتين المذكورتين كما إذا قلنا بأنّ التركيب بينهما انضماميّ فإنّ الحركة الصلاتيّة حينئذٍ تكون مغايرة مع التصرّف في مال الغير بلا إذنه فلا إشكال في صحّة العبادة لأنّ المبعّد غيرُ المقرّب وان كان مقارناً معه.

ودعوى مغايرة الحركة الصلاتيّة مع التصرّف في مال الغير بلا إذنه في الخارج لأنّ التصرّف المذكور من مقولة الأين والصلاة من مقولة الوضع وكلّ مقولة مغايرة مع غيرها من المقولات لأنّ المقولات أجناس عالية ولاجنس لها حتى تشترك كلّ مع الآخر فيه فالحركة الصلاتيّة مباينة مع التصرّف المذكور. ومع المغايرة الوجوديّة فالتركيب يكون انضمامياً لا اتّحاديّاً فتصحّ الصلاة.

مندفعة أوّلاً بمنع كون عنوان الصلاة مـن المـقولات لاخـتصاص المـقولات

بالواقعيّات لا الاعتباريّات والمفروض أنّ عنوان الصلاة مركّب من عدّة أُمور بعضها اعتباريّ وبعضها مقوليّ والتركيب أمر اعتباريّ كما لايخفى.

وثانياً: بأنّ أجزاء الصلاة لاتنحصر في مقولة الوضع بل مركّبة من مقولات متعدّدة كمقولة الكيف المسموع والكيف النفسانيّ والوضع والإضافة ومقولة الأين كالمماسّة للأرض بوضع الجبهة عليها وإن كانت غير هيئة السجود ولكنّها معتبرة شرعاً في السجدة التي هي جزء الصلاة وهكذا الهويّ في الركوع لو اعتبر فهو عين مقولة الحركة في الأين ومقوّمة للجزء شرعاً فالاتّحاد بينهما ثابت في الجملة ومع الاتّحاد تبطل الصلاة.

والتحقيق أنّ دعوى التركيب الإنضماميّ بين الصلاة والتصرّف العدوانيّ غير مسموعة لاتّحادهما في الجملة كما عرفت، ولكن يمكن أن يقال بأنّ الاتّحاد الخارجيّ لايوجب بطلان الصلاة أيضاً بعد كون الوجود الخارجيّ مصداقاً لكلّ واحد من الصلاة والتصرّف العدوانيّ والقول بأنّ المبعّد لايكون مقرّباً صحيح ولكن المقرّب ليس هو المبعّد بل الوجود الوحدانيّ بما هو مصداق للصلاة مقرّب وبالجملة مصداقيّة الوجود الخارجيّ لكلّ واحد من الصلاة والتصرّف العدوانيّ أمر لاشكّ فيه ومع وضوح المصداقيّة فهو مقرّب باعتبار مصداقيّته للصلاة ومبعّد باعتبار مصداقيّته للتصرّف العدوانيّ وغايته هو تقارن المقرّب مع المبعّد وهو لايضرّ.

وعليه فالتفصيل بين المغايرة والاتّحاد والقول ببطلان الصلاة والعبادة في صورة الاتّحاد لاوجه له فيمكن القول بصحّة الصلاة وسقوط الأمر بإتيان المجمع ولو مع العلم بالغصب والحرمة بناء على الجواز لأنّه أتى بالإطاعة والعصيان فعصى من جهة إتيان مصداق التصرّف العدوانيّ وأطاع من جهة إتيان مصداق الصلاة ولادليل على اشتراط عدم اتّحاد العبادة مع المحرّم في صحّة العبادة كما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ.

فعلى القول بالجواز لاوجه للتفصيل بين الاتّحاد والمغايرة أو بين التركيب الانضمامي والاتّحادي أو بين العلم والجهل في صحّة العبادة والصلاة لما عرفت من صحّتها على كلّ تقدير، وإن كان العقل حاكماً بلزوم إتيان المأمور به في غير مورد التصادق عند وجود المندوحة جمعاً بين الغرضين وربّما نسب صحّة العبادة على القول بالجواز ولو مع العلم بحرمة التصرّف في الدار المغصوبة إلى المشهور.

أورد عليه المحقّق النائينيّ ﷺ بأنّ تصحيح العبادة لايمكن بناء على الجواز لا من ناحية الأمر ولا من ناحية الترتّب ولا من ناحية الملاك أمّا من ناحية الأمر فلأنّ اعتبار القدرة في التكليف إنّما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك لاحكم العقل بقبح تكليف العاجز، والوجه في ذلك هو أنّ الغرض من التكليف حيث إنّه كان جعل الداعي للمكلّف نحو الفعل فمن الواضح أنّ هذا بنفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً ضرورة استحالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً وشرعاً ونتيجة ذلك هي أنّ متعلّقه حصّة خاصّة من الطبيعة وهي الحصّة المقدورة عقلاً وشرعاً.

وأمّا الحصّة غير المقدورة فهي خارجة عن متعلّقه وإن كانت حصّة من الطبيعة على نحو الإطلاق إلاّ أنّها ليست من حصّتها بما هي مأمور بها ومتعلّقة للتكليف.

وعليه فلامحالة لاتكون الصلاة في المكان المغصوب مصداقاً للمأمور به وفرداً له إلى أن قال فالنتيجة هي أنّه لايمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول أي القول بالجواز من ناحية الأمر لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليها.

وأمّا من ناحية الترتّب بتقريب أنّ العبادة وإن لم تكن مأموراً بها بالأمر الأوّل إلاّ أنّه لامانع من تعلّق الأمر بها مترتّباً على عصيان النهي فلأنّ عصيان النهي في مورد الاجتماع لايخلو من أن يتحقّق بإتيان فعل مضادّ للمأمور به في الخارج وهو الصلاة مثلاً كأن يشتغل بالأكل أو الشرب وأن يكون بنفس الإتيان بالصلاة ولا ثالث لهما.

ومن الواضح أنّه لايمكن على كلا التقديرين أمّا الأوّل فإنّه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدّين مشروطاً بوجود الضدّ الآخر وهو يؤول إلى طلب الجمع بين الضدّين في الخارج لفرض أنّه أمر بإيجاد ضدّ على فرض وجود ضدّ آخر وهو محال لأنّه تكليف بالمحال.

وأمّا على الثاني فلأنّه يلزم أن يكون الأمر بالشيء مشروطاً بوجوده في الخارج وهو محال لأنّه طلب الحاصل ضرورة أنّه لايعقل أن يكون الأمر بالشيء كالصلاة مثلاً مشروطاً بوجوده.

وأمّا من ناحية الملاك فلأنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعليّ وإلاّ فلايكون صالحاً للتقرّب فإنّ صحّة العبادة كما هي مشروطة بالحسن الفعليّ بمعنى أن يكون الفعل في نفسه محبوباً وحسناً فكذلك في مشروطة بالحسن الفاعليّ.

والمفروض فيما نحن فيه أنّ إيجادها من الفاعل ليس كذلك لأنّ الصلاة والغصب بما أنّهما تمزجان في الخارج بحيث لايمكن الإشارة إلى أنّ هذه صلاة وذاك غصب فلامحالة يكونان متّحدين في مقام الإيجاد وموجودين بايجاد واحد ضرورة أنّ المكلّف بإيجاد الصلاة في الأرض المغصوبة أوجد أمرين أحدهما الصلاة والآخر الغصب لا أنّه أوجد الصلاة فحسب وعليه فلامحالة يكون موجدهما مرتكباً للقبح في إيجاده ومعه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرّباً[1].

ولايخفى ما في المناقشات المذكورة، أمّا الأوّل فلأنّ مجرّد كون الغرض هو جعل الداعي لايوجب تقييد المتعلّق بالحصّة الخاصّة شرعاً لأنّ غايته هو الاستدلال العقليّ على لزوم كون المتعلّق مقدوراً هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار القدرة شرعاً على

(١) المحاضرات: ج ٤ ص٢١٦ ـ ٢١٠. نقلاً من شيخه الأُستاذ المحقّق النائينيّ ﷺ.

فرض التسليم لايقتضي إلاّ كون المتعلّق مقدوراً في الجملة ولو باعتبار القدرة على بعض أفراده ضرورة أنّه يكفي في البعث نحو المتعلّق على نحو ضرب القانون.

وأمّا الثاني فلأنّ الترتّب لايتوقّف على وجود الضدّ الآخر ولا على وجود طلب الحاصل لأنّ الشرط هو العزم على المعصية وعدم تأثير المزاحم.

وأمّا الثالث فلأنّ الموجِد إذا أوجد المجمع أوجد أمرين أحدهما الصلاة والآخر الغصب فكما أنّ الصلاة غير الغصب في الوجود الوحدانيّ فكذلك الموجد موجِدٌ للصلاة وموجدٌ للغصب، وارتكاب القبح لايكون إلاّ باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاة، ومجرّد ملازمة إيجاد ذاك لهذا لايوجب سراية القبح من هذا إلى ذاك. ولا فرق فيما ذكر أن يكون التركيب بينهما تركيباً اتّحاديّاً أو انضماميّاً، وعليه فالفعل وهو الصلاة حسن والفاعل باعتبار إيجاده للصلاة حسن فمع وجود الحسن الفعليّ والفاعليّ فلِمَ لاتكون العبادة صحيحة، فتحصّل قوّة صحّة العبادة بناء على الجواز مطلقاً ولو كان المكلّف عالما بحرمة الغصب وموضوعه وحيث إنّ الغاصب يتمكّن من أن يصلّي وأن لايصلّي فإذا غصب تمكّن من قصد القربة إذا حصل له داعٍ آخر غير داعي المخالفة كفعل الصلاة.

هذا كلّه بناء على القول بالجواز وأمّا بناء على القول بالامتناع وسراية الحكم من العنوان إلى معنونه فالمعنون في مورد التصادق يستحيل أن يكون مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً فإذن لابدّ من أحدهما فإن رُجّح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحة فلا إشكال في صحّة العبادة لوجود الملاك والأمر.

وأمّا مع المندوحة فالنهي مقدّم لا من جهة أنّ ملاكه يكون أقوى من ملاك الأمر بل من جهة أنّ المنهيّ عنه طبيعة مرسلة ولا بدل لها بخلاف الصلاة فإنّ المطلوب فيها الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتزاحم الواجب الموسّع مع الواجب المضيّق فكما أنّ الموسّع يتقيّد بزمان غير المضيّق فكذلك الأمر بالصلاة يتقيّد

بغير مورد التصادق.

وحيث كان التقييد المذكور تقييداً عقليّاً لاشرعيّاً فالصلاة في مورد التصادق وإن لم تكن مأموراً بها ولكن تكون ذات ملاك كما أنّ الصلاة عند تزاحمها مع الإزالة تكون ذات ملاك. والسرّ فيه كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ أنّ كلّ مورد يحكم العقل فيه بتقييد أحد الحكمين كموارد التزاحم مثل تزاحم الموسّع مع المضيق أو يحكم بتعيين أحد الحكمين كموارد تعذّر الآخر في الواجبات التخييريّة لايوجب سلب الملاك عنه ولذا لو ارتفعت المزاحمة أو التعذّر كان كما لا مزاحم له من أوّل الأمر ولاحاجة إلى دليل لإثبات الملاك فيه بعد ارتفاع المزاحمة أو التعذّر كما عليه بناء العقلاء فيما إذا كان المقيّد هو العقل بخلاف ما إذا كان التقييد شرعيّاً.

ولا فرق فيما ذكر بين صورة جهل المكلّف بحكم الغصب أو موضوعه وبين العلم بهما.

ولذا يمكن القول بصحّة عبادة من توسّط في الأرض المغصوبة عامداً عالماً إذ صلاته في الدار المغصوبة عين صلاته في خارجها في كونها واجدة للملاك وفي كون المصلّي مختاراً في إيجادها ويشهد له وضوح الفرق بين من توسّط في الدار المغصوبة وصلّى وبين من توسّط فيها ولم يصلّ لحكم العرف بكون الأوّل أتى بعمل قربي دون الثاني كما يحكمون بعدم مساواة عبد دخل في محلّ لايرضى مولاه بدخوله فيه ولكن فعل لمولاه ما أحبّه ممّا يحتاج إلى الحركة مع عبد دخل فيه ولم يفعل ذلك.

لايقال إنّ العامد العالم بالغصب وحكمه لايتمشّى منه قصد القربة لاتّحاد الصلاة حينئذٍ مع الغصب والغصب مبعّد والمبعّد لايكون مقرّباً.

لأنّا نقول عدم التمشّي المذكور ممنوع بعد مشاهدة العوام الذين يعلمون الحرمة ومع ذلك يقصدون القربة. ألا ترى الذين يسكنون في الأراضيّ المغصوبة أو يلبسون الألبسة المغصوبة ومع ذلك يتمشّى منهم قصد القربة. ومن المعلوم أنّ الوقوع أدلّ

شيء على الإمكان.

والسرّ فيه هو كون المأتيّ به مصداقاً للصلاة والغصب فهم يـقصدون القـربة بإتيان الصلاة دون الغصب.

وأمّا دعوى عدم جواز اتّحاد العمل القربيّ مع العمل المحرّم فإن أُريد منها عدم الجواز التكليفيّ فهو مسلّم لحرمة أن يأتي بالصلاة في محلّ مغصوب ولكـنّ الحكـم التكليفيّ لايلازم الحكم الوضعيّ فإن عصى وأتى بالصلاة في المحلّ المذكور لايوجب ارتكاب الحرام بطلان العبادة إذ لايجب في صحة العبادة إلاّ أن يُؤتى بها لله والمفروض أنّ ذلك متحقّق ولادليل على اشتراط عدم اتّحاد العبادة مع المحرّم في صحّة الصلاة، وما ذكره الفقهاء ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ في باب اشتراط إباحة المكان أو إباحة اللباس للمصلّي مبنيّ على القواعد، وقد عرفت أنّها لاتقتضيه، وأمّا الأدلّة السـمعيّة المذكورة هناك فكلّها ضعيفة، ولو كان الاتّحاد موجباً لسلب المـلاك وعـدم صـحّة العبادة فكيف يحكم بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة عند تضيّق الوقت سواء توسّط الدار بسوء الاختيار أو بدونه، مع إنّ الخروج المذكور غصب والصلاة متّحدة مـعه والتصرّف في الدار المغصوبة ولو بالخروج مبغوض إذا دخل بسـوء الاخـتيار وإن سقط النهي عنه فعلاً فكما أنّ مبغوضيّة الخروج ومبعّديّته في حـال تـضييق الوقت لاينافي صحّة صلاته وتمشّي قصد القربة منه فكذلك في المقام.

والقول بسقوط المبغوضيّة عند تضيّق الوقت ولو ممّن توسّط بسوء الاختيار ينافيه بقاء عقوبته ونفي العقوبة عند تضيّق الوقت مع سوء الاختيار كما ترى.

ويشهد له أيضاً حكم الأصحاب بوجوب الصلاة على مـن تـوسّط في الدار المغصوبة مع العلم والعمد ولم يتمكّن من الخروج منها مع أنّ مكثهُ فـيها مـبغوض لكونه داخلاً فيها بسوء الاختيار ومتّحد مع الصلاة، وعليه فلامحيص إلاّ على القول بصحّة الصلاة فيما إذا كان عالماً وعامداً فضلاً عمّا إذا كان جاهلاً ومعذوراً وإن كـان

المصلّي عاصياً أيضاً من جهة كونه غاصباً ومتصرّفاً في الدار المغصوبة. ولكنّ حيثيّة الصلاة غير حيثيّة الغصب وإن اتّحدا في الخارج.

فوجود الملاك يكفي في الحكم بالصحّة على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي وقد عرفت أنّ تقديم جانب النهي يكون بحكم العقل من جهة أنّه لابدل له لكون المنهيّ عنه طبيعة مرسلة بخلاف طبيعة المأمور. به وهذا الحكم العقليّ لايوجب سلب الملاك المستفاد من توجّه الأمر إلى الطبيعة إذ رفع اليد عن الأمر بسبب التزاحم وحكم العقل لايوجب تقييد المادّة كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّه لاطريق لنا إلى إثبات وجود الملاك فإنّه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحية المانع يمكن أن يكون من ناحية عدم المقتضي والملاك، ولاترجيح، بداهة أنّ الطريق إلى إحرازه منحصر في ثبوت الحكم وبعد سقوطه فلاطريق لنا إلى إحرازه أصلاً.

لما عرفت من أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة يكشف عن الملاك وإنّما المزاحمة توجب رفع الأمر لارفع الملاك، ولا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بإطلاق الخطاب المنطبق على مورد الاجتماع.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال كما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ ﷺ أنّ كلاً من الدليلين يدلّ بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب والحرمة ويدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضي والشرط وعدم المانع من التأثير وعدم المزاحم وجوداً لمضمونه المطابقيّ فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تماميّة العلّة من حيث فقد شرط التأثير ولايدلّ على آزيد من ذلك ليكون حجّة في قبال الحجّة على وجود المقتضي في الآخر والدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة وجوداً لا حجية ودليلاً فسقوط الدلالة المطابقيّة في الأضعف عن الحجيّة لايوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميّة بل مجرّد الدلالة على عدم

المزاحم في الوجود والمانع عن التأثير[١].

ومما ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من المناقشة في وجدان الصلاة للملاك بناءً على القول بالامتناع في صورة الجهل القصوريّ بعد حكمه ببطلان الصلاة مع العلم والعمد أو الجهل بالحكم تقصيراً.

بدعوى أنّ التضادّ بين ملاكي الغصب والصلاة إن رفع باختلاف الحيثيّتين رفع التضادّ بين الحكمين أيضاً فلامحيص عن القول بالجواز، فالقائل بالامتناع لابدّ له من الالتزام بأنّ الحيثيّة التي تعلّق بها الأمر عين ما تعلّق به النهي حتّى يحصل التضادّ ومع وحدة الحيثيّة لايمكن تحقّق الملاكين فلابدّ وأن يكون المرجوح بلا ملاك فعدم صحّتها لأجل فقدانه ومعه لادخل للعلم والجهل في البطلان والصحّة وبالجملة متعلّق الأمر والنهي بالذات عين حامل الملاك وهو مع وحدته غير معقول لحمل الملاكين ومع كثرته يوجب جواز الاجتماع، ولو قيل بتعلّقهما بما هو فعل المكلّف خارجاً فتصوّر الحيثيّتين الحاملتين للملاك الرافعتين للتضادّ يناقض القول بالامتناع من جهة التكليف المحال[٢].

وذلك لما عرفت من أنّ مصداقيّة مورد التصادق للتصرّف العدوانيّ والصلاة واضحة ومع وضوح مصداقيّته لهما يكون له ملاكان كلّ واحد باعتبار مصداقيّته للعنوان ولاتضادّ بينهما لتعدّد الحيثيّتين وإنّما التضادّ فيما إذا كانت الجهة واحدة.

والملازمة بين رفع التضادّ بين الملاكين باختلاف الحيثيّتين وبين رفع التضادّ بين الحكمين والقول بالجواز وإن كانت صحيحة لكونها كذلك واقعاً وفي نفس الأمر ولكن لا مانع من أن يعتقد الامتناعيّ بعدمها بعد توهّمه أنّ مركب الأمر والنهي هو الفرد الخارجيّ لسراية الحكم من كلّ عنوان إلى معنونه الخارجيّ والفرد الخارجيّ وإن

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٩١.

(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص١٢٣ و١٢٤.

كان حاملاً للملاكين ولكن لايتحمّل الحكمين لاتّحاد الملاكين في الوجود. وهذه المزعمة وإن كانت باطلة واللازم مع تعدّد الملاك هو القول بالجواز وتعلّق الحكمين بالعنوانين ولكن لادليل على عدم هذه المزعمة بعد توهّم أنّ مركب الأمر والنهي هو الفرد الخارجيّ لا العنوانين، فيمكن بعد هذه المزعمة دعوى كون الصلاة واجدة للملاك على القول بالامتناع أيضاً.

وأيضاً ينقدح أنّ دعوى غلبة ملاك النهي على ملاك الأمر وعدم تماميّة ملاك الأمر بعد كونه مكسوراً بالتزاحم ممنوعة كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد لأنّ وجه تقديم النهي على جانب الأمر ليس من جهة أقوائيّة ملاك النهي من ملاك الأمر بل من جهة أنّ المنهيّ عنه هو طبيعة مرسلة ولابدل لها بخلاف المأمور به فإنّه الوجود أو صرف الوجود.

هذا مضافاً إلى ما أفاده في مناهج الوصول من أنّ مقتضى أتمّيّة ملاك الغصب وإن كان عدم جعل الحكم على الصلاة لكن ليس مقتضاها صيرورة ملاكها ناقصاً، فإن أُريد بمكسوريّة الملاك صيرورته ناقصاً فهو ممنوع لأنّ الملاكين القائمين بحيثيّتين لا معنى لانكسار أحدهما بالآخر وأرجحيّة أحدهما غير مكسوريّة الآخر(١).

وبالجملة غلبة أحدهما من جهة غلبة التأثير، ومن المعلوم أنّ غلبة أحد العلّتين في التأثير لاتوجب نقصاناً في المقتضى في الآخر كما هو المشهود في العلل التكوينيّة.

وأمّا ما في المحاضرات من أنّ الأحكام الواقعيّة ثابتة لمتعلّقاتها في الواقع ولادخل لعلم المكلّفين وجهلهم به أبداً ضرورة أنّها لاتتغيّر بواسطة جهل المكلّف بها فلو كان شيء حراماً في الواقع وكان المكلّف جاهلاً بحرمته فلاتتغيّر حرمته بواسطة

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٢٥.

جهله بها وهذا واضح ومن ناحية أُخرى أنّ الحرام لايعقل أن يكون مصداقاً للواجب. وان فرض كون المكلّف جاهلاً بحرمته بل معتقداً بوجوبه ضرورة أنّ الواقع لاينقلب عمّا هو عليه فلاينطبق الواجب على المجمع بناء على تقديم جانب الحرمة فلايسقط الأمر به بإتيان المجمع حتّى إذا كان توصّليّاً مع العلم بحرمته أو مع الجهل بها إلاّ إذا علم من الخارج وفاؤه بالغرض.

وعلى ذلك يترتّب فساد الإتيان بالمجمع كالصلاة في الدار المغصوبة مع العلم بمبغوضيّته وحرمته بل مع الجهل بها ولو كان عن قصور(١).

ففيه أنّه مع المندوحة وتقديم جانب النهي والعلم بالحكم والموضوع لا أمر بالنسبة إلى العبادة في مورد التصادق، ولكن لايضرّ ذلك بعدما عرفت من كفاية الملاك في صحّة العبادة في صورة العلم فضلاً عن الجهل.

وأمّا مع الجهل القصوريّ فالحكم الواقعيّ وإن كان مع المندوحة تابع لما هو الأقوى في التأثير فالإنشاء بداعي جعل الداعي مخصوص بالإنشاء بداعي الزجر عن الغصب، ولكن كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ﷺ حيث إنّ الإنشاء بداعي الزجر عن الغصب لايترقّب منه فعليّة الزجر مطلقاً مع الجهل والنسيان لاستحالة الزجر الحقيقيّ مع أحد الحالتين فلامحالة لامزاحم لإنشاء البعث نحو الصلاة في كلتا الحالتين فيصحّ الإنشاء بداعي البعث نحو الصلاة المتّحدة مع الغصب على تقدير عدم المزاحم فيكون بعثا فعليّاً في صورة عدم الزجر الحقيقيّ فنحن وإن قلنا بالتزاحم في مرتبة الواقع لكنّه بحسب النتيجة كالتزاحم في مرتبة الفعليّة(٢).

وأمّا مسألة اتّحاد الواجب مع الحرام ففيها أنّه إن أُريد صورة العلم فلاواجب حتّى يكون متّحداً مع الحرام لعدم الأمر ولكن يكفي وجود الملاك لصحّة العمل

(١) المحاضرات: ج٤ ص٢٣٢ و٢٣٦.
(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص٩٤.

العباديّ، وإن أُريد صورة الجهل فلا إشكال في اتّحاد الواجب الفعليّ مع الحرام غير الفعليّ.

فتحصّل ممّا ذكر صحّة العبادة سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل وسواء علم بالغصب موضوعاً وحكماً أو لم يعلم، وعليه فصحة العبادة ليست ثمرة خصوص القول بالجواز، نعم لو ذهب الامتناعيّ إلى عدم وجود ملاك الأمر في ناحية العبادة مع المندوحة أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغصب وحرمته، بل لازم ذلك هو القول بالبطلان أيضاً في صورة الجهل بهما لفقدان الملاك وهو لايناسب ما نسب إليهم من التفصيل بين صورة العلم وصورة الجهل القصوريّ فتدبّر جيّداً.

وممّا ذكر يظهر أنّه لامحصّل للتفصيل المذكور في التنبيه الأوّل من الكفاية من جهة الحكم الوضعيّ بين الاضطرار بسوء الاختيار وبدونه وفي التنبيه الثاني منها بين العلم والجهل والنسيان فراجع.

وأمّا دعوى قيام الإجماع على البطلان في صورة العلم بالموضوع والحكم ففيه:

أوّلاً أنّه ممنوع مع ذهاب الفضل بن شاذان إلى عدم فساد الصلاة في الدار المغصوبة كما صرّح به الكلينيّ[١] مضافاً إلى إسناد البطلان في (المعتبر) إلى المشايخ الثلاثة أعني الشيخ والمفيد والمرتضى وأتباعهم[٢] وظاهره أنّهم متفرّدون فيه.

وثانياً: أنّه محتمل المدرك حيث صرّحوا تارة بعدم بقاء الأمر وأخرى بأنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ وثالثة بأنّه لايصحّ القربة بما هو قبيح ورابعة بأنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد[٣].

---

(١) الكافي: ج٦ ص٩٤.

(٢) المعتبر: ص١٥١.

(٣) راجع الخلاف: ج١ ص١٩٢ المنتهى: ج١ ص٢٢٩ و٢٢٤ والمعتبر: ص١٥١ و١٥٦ وغير ذلك.

نعم ربّما يستدلّ بالروايات على البطلان ولكنّها ضعيفة ودعوى انجبارها غير ثابتة لعدم معلوميّة استناد المشهور إليها مضافاً إلى تصريح المحقّق الحلّي في المعتبر بأنّي لم أر نصّاً في هذا الباب[1]. وبقيّة الكلام في محلّه.

بيان المختار ومقدّماته

إذا عرفت الجهات العشرة فالحقّ هو القول بجواز الاجتماع، وتحقيق ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمات:

أوّلها: أنّ متعلّق الأوامر والنواهي هي العناوين لا الوجود الخارجيّ وإلاّ لزم تحصيل الحاصل عند البعث اليه أو المناقضة عند الزجر عنه.

وحيث إنّ العناوين متعدّدة فمتعلّق الأمر غير متعلّق النهي. ومع المغايرة لايجتمع الأمر والنهي في واحد بل في متعدّد والبحث عن تضادّ الأحكام وعدمه أجنبيّ عن محلّ الكلام لأنّ الأحكام ولو كانت متضادّة يجوز اجتماعها في العناوين المتعدّدة بلا كلام.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذكر المقدّمة الأُولى لإثبات المتضادّ بين الأحكام الفعليّة ليتفرّع عليه عدم جواز اجتماع الأمر والنهي من جهة توهّمه أنّ متعلّق الأحكام هو الواحد الحقيقيّ.

وذلك لأنّ تطبيق كبرى امتناع اجتماع البعث والزجر في واحد حقيقيّ على المقام غير صحيح بعد ما عرفت أنّ متعلّق البعث مغاير لمتعلّق الزجر لأنّ عنوان الغصب غير عنوان الصلاة. فلو سلّمنا التضادّ بين الأحكام الفعليّة أمكن القول بجواز الاجتماع في المقام لتعدّد متعلّقها بعد كون المتعلّق للأحكام هو العناوين لا الوجود

(١) المعتبر: ص١٥١ ط قديم.

الخارجيّ.

وعليه فتعدّد المتعلّق يحسم مادّة الإشكال ولا حاجة معه إلى إثبات عدم التضادّ بين الأحكام كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر أيضاً ما في الكفاية حيث ذهب إلى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما هو في الخارج يصدر عنه.

وذلك لما عرفت من عدم إمكان تعلّق الأحكام بالفعل الخارجيّ وإلاّ لزم تحصيل الحاصل أو المناقضة بل متعلّق الأحكام هو الطبائع المجرّدة بالمعنى الحرفيّ، وموطن الطبيعة المجرّدة هو الذهن لا الخارج فوطن الأحكام المتعلقة بتلك الطبائع المذكورة هو الذهن أيضاً ومعنى طلب تلك الطبائع المجرّدة هو طلب إخراجها من الفرض والتقدير إلى الفعليّة والتحقيق.

ثانيها: أنّ كلّ عنوان يحكي عن معنونه إذا كان له واقعيّة في نفس الأمر ومقتضى ذلك هو أنّه إذا تعدّد العنوان تعدّد المعنون إلاّ إذا كان المبدأ في مرتبة ذات الشيء ومن شؤون جامعيّته فلايستدعي تعدّد العنوان حينئذٍ تعدّد المعنون كما في أسماء الله تعالى حيث إنّها تنتزع عن مرتبة ذاته المقدّسة الجامعة لجميع الكمالات مع وجود بساطتها من جميع الجهات فكلّ عنوان يحكي عن معنون واحد لأنّ الواحد الأعلى له وجود يكون محلّ صدق لجميع الأوصاف الكماليّة.

فلايقاس المقام بمثل أسمائه تعالى فإذا كانت الحيثيّات متعدّدة في نفس الأمر فكلّ عنوان يحكي عن معنونه ولو كانت الحيثيّات موجودة بالوجود الاتّحاديّ لصحّة انطباق كلّ واحد من العناوين على الواحد الخارجيّ.

ولا يلزم أن يكون المعنون مقولة أُخرى غير المقولات الخارجيّة بل للجاعل أن يسمّي المقولات الخارجيّة مع ترتيب خاصّ بينها ومع اشتراط قيد فيها باسم خاصّ. فالإسم المذكور يحكي عن المقولات الخارجيّة لكيفيّة خاصّة كما أنّ عنوان

العسكر أو عنوان الصفّ موضوعان للمقولات الخارجيّة مشروطة بكيفيّة خاصّة.

وممّا ذكر يظهر ما في كلام المحقّق الإصفهانيّ ﷺ حيث ذهب إلى وحدة الحيثيّة في مثل الصلاة في الدار المغصوبة بدعوى أنّ الصلاة ليست بنفسها مقولة من المقولات ولا عنواناً لمقولة واحدة بل الصلاة مركّبة اعتباراً من مقولات متعدّدة كمقولة الكيف المسموع والكيف النفسانيّ والوضع والإضافة، وقد تقرّر في محلّه أنّ المقولات المتبائنة لاتندرج تحت مقولة واحدة لأنّ المقولات أجناس عالية ولا جنس للأجناس العالية وإلاّ لزم الخلف وليس المركّب من مقولاتٍ مقولةً برأسها لاعتبار الوحدة في المقولة وإلاّ لما أمكن حصر المقولات، فليس للصلاة مع قطع النظر عن تلك المقولات مطابق عينيّ في الخارج بل مطابقها عبارة عن مطابقات متعدّدة كلٌّ منها مقولة برأسها، وبهذا البيان تبيّن أيضاً أنّ الصلاة وضعاً واستعمالاً اسم للمركّب من مقولات متعدّدة لا عنوان للمركّب منها، إلى أن قال:

وأمّا الغصبية فهي عبارة عن كون الحركة مثلاً بحيث لايرضى بها مالك الدار وأنّ نفس الحركة الخاصّة مصداق للغصب كالفوقيّة والتحتيّة فإنّها عبارة عن كون الشيء واقعاً في حيّز خاصّ بالإضافة إلى الآخر وإنّ الكائن في الحيّز الخاصّ مطابق الفوق والتحت ومن الواضح أنّ تحليل هذا المطلب يقتضي حركة وكوناً من جملة المقولات، وكراهة المالك التي هي كيف نفسانيّ وإضافة تلك الكراهة بتلك الحركة وبما ذكرنا تبيّن اتّحاد المسمّى بالصلاة وعنوان الغصب وجوداً بل لعلّ الأمر في الاتّحاد أوضح بلحاظ ما عرفت من عدم كون الصلاة عنوان المقوّلات بل نفس المركب الاعتباريّ منها وهو بعينه ما تعلّقت به كراهة المالك(١).

وذلك ـ كما في الدرر ـ أنّ المراد من وحدة مورد تصادق العناوين إن كان عدم

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٠٠.

كونها موجودات متميّزاً بعضها من بعض في الخارج فهو من البديهيّات وإن كان عدم تحقّق لها في نفس الأمر بمعنى كونها صوراً ذهنيّة لا واقعيّة لها فهو مقطوع البطلان ويكفي في تعلّق التكاليف بتلك العناوين تحقّقها في نفس الأمر[١].

والأحكام ـ كما أفاد أستاذنا الأراكيّ ﷺ ليست من الأعراض الخارجيّة كالبياض حتّى يقال بأنّه لايمكن التفكيك في عروضها بين حيثيّة حيثيّة أُخرى لاندماج الحيثيّات واتّحادها في الخارج، بل هي من الأعراض التي يكون عروضها واتّصافها في الذهن والتفكيك بين الحيثيّات في الذهن ممكن فيقع الكلام حينئذ في أنّ هذه الحيثيّات التحليليّة لها واقعيّة في الخارج أولا.

فنقول: لامدخل في منشأ انتزاع الصلاة إلّا لمطلق الحركة بالهيئة الخاصّة المتلبّسة بقصد القربة من دون مدخليّة للوقوع في دار الغير فيه وكذا لامدخل في منشأ انتزاع الغصب إلّا لمطلق الحركة في دار الغير بدون رضاه من دون مدخليّة للوقوع بالهيئة الخاصّة والتلبّس بنيّة القربة فيه فيتعقّل هنا صرف وجود يكون منشأ لانتزاع الصلاة وهو متعلّق للأمر وصرف وجود آخر يكون منشأ لانتزاع الغصب وهو متعلّق للنهي[٢].

فمع وقوع الصلاة في الدار المغصوبة تتحقّق الحيثيّتان في الخارج ولو بالوجود الاتّحادي.

وبالجملة يكون المسمّى الشرعيّ كالمسمّى اللغويّ فإذا وضع الشارع الصلاة لجملة من المقولات مع ترتيب خاصّ كأن يكون أوّلها التكبير وآخرها التسليم مع اشتراط أمور منها قصد القربة، فلفظ الصلاة يحكي عن هذه المقولات بالكيفيّة الخاصّة مع اشتراط الأُمور المذكورة كما أنّ لفظ الغصب يحكي عن مطلق الحركة في

---

(١) الدرر: ج ١ ص ١٨٠ ط جديد.

(٢) أُصول الفقه: ج ١ ص ٢٠٥ و ٢٠٦.

دار الغير من دون اذن صاحبه وهما حيثيّتان قد تفترقان وقد تجتمعان، ويشهد له صدق العنوانين على ما إذا أتى بالصلاة في الدار المغصوبة فإنّ الحركة الصلاتيّة صلاة لوجود جميع ما له دخل في قوام الصلاة، وغصب لأنّه حركة غير مأذونة من مالك الدار، ودعوى عدم صدق العنوانين مكابرة جدّاً.

فتحصّل أنّ تعدّد العنوانين في مثل المقام يحكي عن تعدّد المعنونين ولو في الوجود الواحد الشخصيّ.

وممّا ذكر يظهر أنّ التفصيل بين التركيب الانضماميّ والاتّحاديّ في الواحد الخارجيّ والقول بالامتناع في الثاني والجواز في الأوّل وإطالة الكلام لتعيين الضابطة للانضماميّ والاتّحاديّ وعدم الوصول إلى الضابطة الكلّيّة والاضطرار في النهاية إلى ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ليعلم أنّ الجمع فيه واحد أو متعدّد كما يظهر من المحاضرات[1] أجنبيّ عن المقام لما عرفت من أنّ موطن الأحكام ليس هو الخارج بل هو الذهن والذهن يقدر على تفكيك ما هو في الخارج ولو كان متّحداً مع غيره وبعد التفكيك يكون متعلّق كلّ حكم مغايراً مع متعلّق الآخر ومقتضى المغايرة بين المتعلّقين هو الجواز كما لايخفى.

ثالثها: أنّ المحذور من اجتماع الأمر والنهي إن كان هو وحدة المتعلّق فقد عرفت أنّ موطن تعلّق الأحكام هو الذهن وفيه يكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهي فلا وحدة ومع عدم الوحدة فلايكون التكليف تكليفاً محالاً.

ربّما يقال أنّ المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرّب بالمبعّد.

أمّا الأوّل: فبدعوى أنّ الأمر بإتيان الفرد الذي يكون محكوماً بعدم الإتيان

---

(١) ج٤ ص٢٥٩ ـ ٢٨٠.

شرعاً تكليف بالمحال لعدم القدرة على الجمع بينهما، ولا فرق في ذلك بين أن يكون متعلّق الأحكام هو الأفراد أو الطبيعة الشاملة للفرد المتّحد مع المنهي عنه.

أُجيب عنه بأنّ التكليف ليس متعلّقاً إلاّ بنفس وجود الطبيعة المقدور عليه من حيث نفسه وله أفراد مقدورة في الخارج بحيث ينطبق عليها لأنّ مفروض الكلام فيما إذا كانت المندوحة، فإذا كان وجود الطبيعة مقدوراً صحّ تعلّق الخطاب بصرف وجود الطبيعة ولا منافاة بين التكليف بصرف وجود الطبيعة والتكليف بعدم وجود الغصب مطلقاً لإمكان الإتيان بصرف وجود الطبيعة في غير الدار، نعم لو لم يكن هناك مندوحة فوجود الطبيعة بما هو غير مقدور حيث لايمكن تطبيقه في الخارج على أمر مقدور.

وعليه فلايلزم من اجتماع الأمر والنهي تكليف بمحال عند وجود المندوحة لإمكان الامتثال بترك الصلاة في الدار والإتيان بها في غيرها.

والتكليف بالمحال إنّما يلزم بالأفراد أو الطبيعة السارية والفانية في الأفراد وأمّا إذا تعلّق بصرف الوجود وكان مقتضى الصرافة واللابشرطيّة رفض القيود لا الجمع بين القيود لم يلزم تعلّق التكليف بالمحال[1].

أورد عليه سيّدنا الأُستاد المحقّق ﷺ بأنّ الحكم لو كان حيثيّاً فلا مانع من الاجتماع كاجتماع (الغنم حلال) مع (المغصوب حرام) وأمّا إذا كان الحكم فعليّاً بحيث يستلزم النظر إلى تمام جهاته حتّى خصوصيّاته الفرديّة ولو بالإطلاق الذاتيّ فلامجال لاجتماعهما لعدم إمكان البعث نحو فعل يزجر عنه إذ لايتمكّن المكلّف من امتثاله، ولا فرق فيه بين أن يبعث نحوه متعيّناً كما إذا لم تكن مندوحة ومفرّ وبين أن يبعث نحوه تخييراً كما إذا كانت المندوحة إذ تكليف الأشخاص بإتيان شيء متعيّناً أو تخييراً مع

(١) راجع نهاية الدراية: ج٢ ص١٠٤ الأُصول على النهج الحديث: ص١١٢.

النهي عن الشيء المذكور متعيّناً تكليف بالمحال فاللازم هو أن يكون التكليف متعلّقاً بالأهم إذا لم تكن مندوحة أو بغير مورد التصادق إذا كانت المندوحة.

يمكن أن يقال أنّ المحال فيما إذا كان النظر إلى الفرد مع ملاحظة خصوصيّاته الفرديّة ومنها عنوان المغصوبيّة فإنّه يرجع إلى التكليف بإتيانه وعدمه وهما متناقضان مضافاً إلى عدم القدرة عليه وأمّا إذا كان النظر إلى مصداق عنوان الصلاة من دون النظر إلى سائر العناوين فالمطلوب هو مصداق الصلاة وهو مغاير مع المنهيّ وهو الغصب ومع المغايرة لايلزم المناقضة ولا التكليف بغير المقدور عند وجود المندوحة لأنّ المكلّف مع توجّه التكليف إليه بترك الغصب مطلقاً وبإتيان صرف وجود الصلاة بالإطلاق الذاتيّ الشامل للصلاة في الدار المغصوبة، يقدر على امتثال التكليفين بترك الغصب والإتيان بالصلاة في غير الدار.

نعم يلزم التكليف بغير المقدور فيما إذا لم تكن مندوحة وهو أجنبيّ عن محلّ الكلام فتحصّل أنّ التكليف مع الإطلاق الذاتيّ أيضاً لايستلزم تكليفاً محالاً لأنّ متعلّق الأمر مغاير مع متعلّق النهي كما لايلزم منه التكليف بالمحال لقدرة المكلّف على الامتثال بالجمع بين الغرضين بترك الغصب وإتيان المأمور به في خارج الدار.

لايقال إنّ التكليف بإتيان شيء تخييراً كما هو المفروض عند المندوحة مع الزجر عنه تعيّناً تكليف محالٌ إذ لايجتمع الزجر عن الشيء مع التكليف بإتيانه.

لأنّا نقول متعلّق الزجر مغاير مع متعلّق المأمور به إذ متعلّق الزجر هو الغصب ومتعلّق التكليف هو مصداق الصلاة وهما متغايران في محلّ تعلّق التكليف وهو الذهن وإن اتّحدا في الخارج فلاتغفل.

وأمّا المحذور الثاني وهو نقض الغرض فتقريبه إمّا بأن يكون البعث نقضاً للزجر من جهة تضادّه معه وفيه ما عرفت من أنّ المناقضة مع تعدّد المعنون، والحيثيّات لامورد لها وإن سلّمنا التضادّ بين الأحكام الفعليّة.

وإمّا بأن يكون البعث نقضاً للزجر من حيث الامتثال وأنّه سدّ لباب امتثال الزجر وفيه ما عرفت أيضاً من أنّ المكلّف يقدر على الامتثال في مفروض الكلام وهو وجود المندوحة بإتيان المأمور به في غير مورد التصادق وترك مورد التصادق جمعاً بين الغرضين.

وإمّا المحذور الثالث وهو التقرّب بالمبعّد ففيه ما لايخفى لأنّ التقرّب بحيثيّة مقرّبة لا بالحيثيّة المبعّدة وإن اتّحدا في الخارج في الوجود ولامجال لدعوى لزوم التقرّب بالمبعّد مع تعدّد الحيثيّات والمعنونات ولامنافاة ـ كما في نهاية الدراية ـ بين أن يكون الواحد مسقطاً للأمر حيث إنّه مطابق لما تعلّق به ومسقطاً للنهي بالعصيان حيث إنّه خلاف ما تعلّق به ونقيضه وكذا ترتّب الثواب عليه من حيث إنّه موجب لسقوط الأمر بإتيان ما يطابق متعلّقه المحصّل للغرض منه فإنّه لاينافي ترتّب العقاب عليه من حيث إنّه موجب لسقوط النهي بإتيان ما يناقض متعلّقه المنافي لغرضه منه.

بل هكذا حال القرب والبعد الناشئين من التخلّق بالأخلاق الفاضلة أو الرذيلة فإنّه بواسطة التخلّق بالخلق الفاضل له التشبّه بالمبدء الكامل فهو قريب منه من هذا الوجه وإن كان بواسطة التخلّق بخلق رذيل بعيد منه من ذلك الوجه[1].

فإذا عرفت المقدّمات المذكورة ظهر لك أنّه لا محذور ولا مانع من اجتماع الأمر والنهي في الواحد المنطبق عليه العنوانان لأنّ الواحد المذكور معنون بعنوانين في موطن تعلّق الأحكام وهو الذهن فيكون متعلّق الأمر مغايراً مع متعلّق النهي وعليه فلايلزم من التكليف بهما تكليف محال لتعدّد متعلّقهما كما لايلزم من ذلك تكليف بمحال مع وجود المندوحة لإمكان امتثال الأمر في غير مورد التصادق ومع إماكن الامتثال بإتيان المأمور به في غير مورد التصادق وترك المنهي عنه بترك جميع أفرادها فالغرض من الأمر والنهي حاصل فلاوجه لدعوى لزوم نقض الغرض فتحصّل أنّ مقتضى عدم وجود المانع والمحذور هو صحّة القول بجواز اجتماعها.

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٠٦.

وذلك واضح ولايحتاج إلى إقامة دليل آخر كما لايخفى.

ولكن مع ذلك ذهب بعض إلى الاستدلال بأمور:

من جملتها: أنّه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلاة الواجبة في الحمّام حيث اجتمع فيها الوجوب مع الكراهة أو كصلاة النافلة المبتدأة عند غروب الشمس أو طلوعها حيث اجتمع فيها الاستحباب مع الكراهة.

ومن الواضح أنّ وقوع شيء في الخارج أدلّ دليل على إمكانه وجوازه. بيان الملازمة أنّه لو لم يكن تعدّد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعها لما جاز اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعدّد الجهة لعدم اختصاص الوجوب والحرمة من بين الأحكام بالتضادّ إذ جميع الأحكام بأسرها متضادّة. والتالي باطل لوقوع اجتماع الوجوب مع الكراهة أو الاستحباب معها أو اجتماع الوجوب مع الإباحة أو الاستحباب مع الإباحة أو اجتماع الاستحباب مع الاستحباب.

أورد عليه في نهاية الأصول بأنّ المحقّق إنّما هو صحّة العبادات المكروهة وأمّا كونها متعلّقة للأمر والنهي معاً فغير مصرّح به في كلام الأصحاب. فلعلّ صحّتها من جهة واجديّتها للملاك وعدم مانعيّة النهي التنزيهيّ عن مقرّبيّتها من دون أن تكون بالفعل مأموراً بها.

وبالجملة يمكن أن تكون متعلّقة للنهي فقط وتكون صحّتها من جهة الملاك لا الأمر والنهي التنزيهيّ غير مانع عن صحّتها لعدم كونه موجباً للبعد عن ساحة المولى(١).

وعليه فالاستدلال بهذا الدليل لجواز اجتماع الأمر والنهي في غير محلّه.

---

(١) نهاية الأصول: ج ١ ص ٢٦٧.

الخلاصة:

الفصل الثاني في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه في شيءٍ واحدٍ ممّا ينطبق عليه العناوين كعنوان الصلاة وعنوان الغصب

ولابدّ هنا من تقديم جهاتٍ:

الجهة الأُولى: في تحرير محلّ النزاع ولايخفى عليك أنّ المراد من الواحد المذكور في عنوان المسألة ليس هو الواحد الشخصيّ في قبال الكلّي وإلاّ لزم خروج الواحد الجنسيّ المعنون بعنوانين كلّيّين كالحركة الكلّية المعنونة بعنوان الصلاتية والغصبية المنتزعة من الحركات الخارجيّة عن محلّ النزاع مع أنّه لاموجب لإخراجه وليس المراد منه أيضاً هو الواحد الجنسيّ أو النوعيّ وإلاّ لزم دخول السجود الكلّي الذي له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلا مع أنّه خارجٌ قطعاً إذ لانزاع فيه كما لايخفى.

وليس المراد أيضاً الأعمّ من الشخصي والجنسيّ أو النوعي وإلاّ لزم الخروج والدخول المذكورين كما عرفت.

بل المراد من الواحد هو الواحد في الهوية والوجود ممّا يصحّ أن ينطبق عليه عنوان المأمور به والمنهيّ عنه كما في العناوين المتخالفة كعنوان الغصب والصلاة من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور شخصيّاً أو كلّيّاً فالواحد المذكور في قبال المتعدّد من حيث الهوية والوجود ممّا ينطبق عليه العناوين المتقابلة كعنوان السجودِ لله وعنوان السجود للصنم.

فمحلّ النزاع هو الواحد المنطبق عليه العناوين المتخالفة لا المتعدّد المنطبق عليه العناوين المتقابلة ولايختصّ الواحد المذكور بالكلّي بل يشمل الجزئي وإن كان الجزئي

خارجاً عن محل البحث لأنّ شأن الأصولي هو أن يبحث عن الكلّي فتدبّر.

الجهة الثانية: أنّ النزاع في المسألة صغرويّ لا كبرويّ لأنّ البحث يقع في أنّ الواحد العرفي المعنون بعنوانَين هل يكون واحداً حقيقيّاً حتّى يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه لضرورة استحالة اجتماعها في الواحد الحقيقيّ أو لايكون واحداً حقيقيّاً لتعدد الجهات فيه بل يكون متعدّداً في الحقيقة فيجوز اجتماع الأمر والنهي فيه باعتبار تعددها وعليه فالبحث عن كون الواحد العرفي واحداً حقيقياً أو متعدّداً بحيث صغرويّ لأنّ البحث يرجع إلى أنّ الواحد العرفي هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقي أو لايكون.

ويشهد لذلك بداهة كبرى استحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد لاستحالة كون شيء واحد محبوبا ومبغوضا للمولى معا على جميع المذاهب والاراء فلامجال للنزاع فيها بين الاعلام كما لايخفى.

وتحرير موضوع المسألة بجواز اجتماع الأمر والنهي أو امتناعه في شيءٍ واحدٍ لايوجب أن يكون البحث كبرويّاً لأنّ الباعث على عقد المسألة كذلك هو أنّ تعدّد الوجه والعنوان في متعلّق الأمر والنهي هل يقتضي تعدّد المعنون والمتعلق أو لايقتضي وهذا الباعث ليس واسطةً لثبوت المحمول لموضوعه من دون مدخليّة له في ذلك بل يكون من الجهات التقييدية للموضوع وعليه فمع تقيّد موضوع المسألة وهو جواز الاجتماع وعدمه بوحدة الموضوع أو تعدّده يكون البحث صغرويّاً فلاتغفل.

الجهة الثالثة: أنّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة أنّ النهي في العبادات هل يقتضي الفساد أولا واضحٌ لاختلاف الموضوع والمحمول أو كليهما إذ تمايز مسائل العلوم بهذه الاختلافات والموضوع في المقام هو الواحد العرفيّ المعنون بعنوانَين ومحموله أنه واحدٌ حقيقيٌ أو متعدّدٌ والموضوع في تلك المسألة هو النهي ومحموله هو أنّه يقتضي الفساد أولا والبحث في المقام بحثٌ صغرويٌ كما عرفت بخلاف البحث في

تلك المسألة فإنّه بحثٌ عن وجود الملازمة بين النهي والفساد كما لايخفى.

الجهة الرابعة: أنّه يكفي لكون المسألة مسألة أُصوليّة وقوع نتيجتها بأحد طرفيها في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة الفقهيّة من دون حاجةٍ إلى وساطةِ شيءٍ آخر ولا يضرّ في ذلك عدم وقوع المسألة بطرفها الآخر في طريق الاستنباط كذلك كما أنّ الأمر كذلك في كثير من المسائل كمسألة حجّيّة خبر الواحد ومسألة حجّيّة الظواهر فإنّهما تقعان في طريق الاستنباط على القول بحجّيّتهما لا على القول بعدمها كما لايخفى مع أنّه لاشُبهة في كونهما من المسائل الأصوليّة.

وعليه فمسألة جواز الاجتماع وعدمه مسألة أُصوليّة لوقوع نتيجتها بأحد طرفيها وهو الجواز في طريق الاستنباط من دون حاجة إلى وساطةِ شيءٍ آخر حيث يقال هذا المورد من موارد تعلّق الأمر والنهي بواحدٍ وحيث قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في الواحد أمكن القول بصحّة العبادة المتوقفة على قصد الأمر لوجود الأمر في المورد ولا حاجةَ إلى واسطة شيءٍ آخر في ترتّب النتيجة الفقهيّة ولا يضرّ في ذلك عدم ترتب فساد العبادة كذلك على القول بالامتناع إذ اللاّزم على القول بالامتناع هو إدراج المورد تحت تعارض دليلي الوجوب والحرمة حتّى يجري عليه أحكامه ليستنبط من ذلك الحكم الفرعي فيحتاج الاستنباط إلى واسطة شيءٍ آخر كما لايخفى لكفاية ترتّب النتيجة الفقهيّة على أحد طرفي المسألة من دون واسطة شيءٍ آخر.

وعليه فلاوجه لجعل المسألة في المقام من المبادي التصديقيّة من جهة عدم ترتّب نتيجة فقهيّة عليها من دون واسطة شيءٍ آخر على القول بالامتناع.

الجهة الخامسة: أنّ مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه عقليّة لأنّ الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل وليس البحث في هذه المسألة عن حدود مدلول اللّفظ حتّى يكون من المباحث اللّفظيّة ولافرق في ذلك بين أن يكون الموضوع هو اجتماع الأمر والنهي أو اجتماع الارادة والكراهة الواقعيتيْن لأنّ البحث عن إمكان

الاجتماع وعدمه في الصورتيْن لا عن تعيين مدلول اللّفظ كما لايخفى.

الجهة السادسة: أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع التضادّ وهو لايختصّ بنوع خاصّ من أنواع الايجاب والتحريم كالنفسيين التعينين العينيين بل التضادّ موجود بين الغيريين والتخييرين والكفائيين وعليه فيجري النزاع في جواز اجتماعهما وعدمه فيهما أيضاً.

فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاة مع حرمة الغصب في الشيء الواحد المعنون بعنوان الصلاة والغصب وعدمه فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة الغيرية في شيء واحد يكون معنون بعنوان مقدّمية الواجب ومقدّمية الحرام وعدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييريّ مع النهي التخييري في الشيء الواحد وعدمه أو عن جواز اجتماع الوجوب الكفائيّ مع التحريم الكفائيّ في فِعل واحد وعدمه.

وقد استثنى من ذلك بعض الأعلام الواجب والحرام التخييرين بدعوى أنّهما لايجتمعان في شيء واحد لأنّ مرد الحرمة التخييرية إلى حرمة الجمع باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالمجموع لا الجامع بينهما ومرد الوجوب التخييري إلى ايجاب الجامع لا إيجاب كلّ منهما بخصوصه ومع تغاير المتعلّق لا تضادّ ولا منافاة.

ويمكن أن يقال أنّ إيجاب الجامع في الوجوب التخييري ممنوعٌ لتعلّق الوجوب والحرمة التخييرين بنفس الأُمور لا بالجامع الانتزاعي وعليه فينافي وجوب كلّ واحد تخييراً مع النهي عنه تخييراً.

الجهة السابعة: في اعتبار قيد المندوحة أي تمكّن المكلّف من امتثال الأمر في موردٍ آخر غير مورد الاجتماع.

الظاهر من كلماتهم كجعل ثمرة جواز الاجتماع أن يكون المكلّف مثاباً ومعاقباً ومأموراً به ومنهيّاً عنه هو تقيّد محلّ النزاع بوجود المندوحة وإلاّ فمع عدم المندوحة

عند الامتثال لامعنى للثمرة المذكورة لاستحالة فِعليّة التكليفين مع عدم التمكّن من امتثالهما ومع عدم فعليتهما لا مجال للثمرة المذكورة ولامورد للنزاع للاتّفاق على الامتناع كما لايخفى ودعوى أنّ عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الامتثال لا الرجحان الذاتي الصالح للتقرّب به وعليه فكما أنّ تعدّد الجهة يكفي من جهة رفع التضادّ فكذلك يكفي من حيث ترتّب الثمرة وهي صحة الصلاة إذا أتى بها بقصد الرجحان الذاتي فإذا أمكن ترتّب الثمرة صحّ اتصاف المكلّف بإصابة الثواب والعقاب ولاينافي ذلك مع الاتّفاق على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

مندفعةٌ بأنّ ذلك لايساعد عنوان البحث من جهة جواز اجتماع الأمر والنهي إذ مع عدم وجود المندوحة لا أمر لعدم القدرة على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحّة العبادة مع تعدّد الجهة وعدمها، تمّ ما ذكر فتدبّر.

وعليه فبعدما عرفت من اعتبار قيد المندوحة يقع النزاع بعد وجود الأمر والنهي المتعلقين بعنوانين وتمكّن المكلّف من امتثالهما بإتيان المأمور به في غير مورد الاجتماع في أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في مصداقٍ واحدٍ وهل يصحّ امتثال الأمر باتيان المنهيّ بسوء الاختيار أو لايجوز ولايصحّ.

الجهة الثامنة: أنّه لايختصّ النزاع في مسألة جواز الاجتماع وعدمه بما إذا تعلّقت الأحكام بالطبائع الكلّية بل يجري فيما إذا تعلّقت بالطبائع الجزئية أيضاً لمغايرة الطبيعة الجزئية مع الطبيعة الجزئية الأُخرى كمغايرة الطبيعة الكلّية مع الطبيعة الكلّية الأُخرى.

فالمصداق الخارجي عند تداخل الطبيعتين الجزئيتين في الوجود الخارجي وإن كان وجوداً واحداً ولكنّ الذهنَ يفكّك بينهما لتفكيكه في مصداق الطبيعتين الكلّيتين.

فكما أنّ تعدّد العناوين في الطبائع الكلّية أمكن أن يكون سبباً للقول بالجواز فكذلك تعدّدها في الطبائع الجزئية أمكن أن يكون سبباً لذلك حرفاً بحرف فالنزاع في

الجواز والامتناع مثلاً أنّ الحركة الخاصّة في الدّار المغصوبة قد تلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر من حيث كونها صلاة أيضاً وقد تلحظ بعنوان هذه الصلاة مع قطع النظر عن جهة كونها غصباً أيضاً ولا شكّ في أنّ هذين اللحاظين متغايران في الذهن ولاينافيان مع وحدة مصداقهما في الخارج وعليه فلايختصّ النزاع في المسألة بصورة تعلّق الأحكام بالطبائع بل يعمّ صورة تعلّق الأحكام بالأفراد إذ المراد من الأفراد ليس الأفراد الخارجية لأنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت بل المراد منها هي الطبائع الجزئية الشخصيّة وهذه الطبائع قابلةٌ للملاحظة في الذهن ويتعلّق الأحكام بها كالطبائع الكليّة وربما يتداخلان في الوجود الخارجي كما قد يتداخل الطبائع الكليّة في الوجود الخارجي ومع التداخل في الوجود يقع فيهما النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه فمَن ذهب إلى الجواز نظر إلى موطن تعلّق الحكم فإنّ المتعلّق في الذهن متعدّد ومَن ذهب إلى الامتناع نظر إلى تداخلهما في الوجود الخارجي وعليه فلاوجه لتخصيص النزاع بصورة تعلّق الأحكام بالطبائع الكلّية فتدبّر جيّداً.

الجهة التاسعة: أنّ محلّ الكلام عند الإماميّة في اجتماع الأمر والنهي هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيبحث حينئذ عن جواز اجتماع الحكمَيْن وامتناعه مع كون كلّ واحد منهما ذا ملاكٍ ففي صورة الامتناع يرجع إلى مرجّحات باب المزاحمة دون صورة الجواز لعدم التزاحم بينهما على القول بجواز الإجتماع كما لايخفى هذا بخلاف مورد التعارض والعلم بكذب أحدهما فإنّ مرجعه الى العلم بعدم وجود المناط في أحد الطرفيْن وهو يخرج عن مورد التزاحم بل يرجع فيه إلى مقتضى القاعدة في باب التعارض بناءً على شمول الأخبار العلاجية للعامّين من وجه وإلاّ فيرجع إلى مقتضى الأصل وهو التساقط والرجوع إلى العموم أو الأصل في المسألة.

ثمّ إنّ مقتضى التحقيق على القول بالامتناع في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو

التفصيل بين صورة المندوحة وعدمها ففي الأُولى يتقيّد ذو المندوحة بحكم العقل بغير مورد التصادق ويرجّح عليه ما لامندوحة فيه لأنّه مقتضى الجمع في الفرضين بحكم العقل ولاوجه لرفع اليد من أحد الغرضين من دون موجب وفي صورة عدم المندوحة وعدم امكان الجمع بين الغرضين يرجع إلى مرجحات باب المزاحمة والأخذ بأقوى المناطين.

وعليه فما في الكفاية من إطلاق الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة وترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه لماعرفت من أنّ في صورة المندوحة مقتضى الجمع بين الغرضين مهما أمكن هو ترجيح غير ذي المندوحة وإن كان ذو أقوى أو دليله أظهر هذا مضافاً إلى أنّ الترجيح بالأظهريّة من مرجّحات باب التعارض لا التزاحم والمقام من باب التزاحم.

إذ المفروض هو وجود الملاكين في الطرفين كما هو واضحٌ.

ثمّ إنّ تميز مورد التزاحم عن مورد التعارض يحصل بالعلم أو العلميّ بوجود الملاك في الطرفين فيكون من باب التزاحم أو بوجود الملاك في أحدهما فيكون من باب التعارض.

ويمكن استكشاف جوده في الطرفين من ناحية إطلاق الدليل في كلّ طرف ما لم يعلم إجمالاً بكذب أحد الطرفين فإنّ كلّ دليل يدلّ بالدلالة المطابقيّة على ثبوت مضمونه من الوجوب والحرمة ومعنى ذلك هو ثبوت المقتضي والشرط وعدم المانع من تأثير المقتضي وعدم وجود المزاحم بحسب الوجود لمضمونه المطابقي فإذا قدّم أحد الدليلين على الآخر من جهة قوّته لايدلّ هذا الدليل المقدّم إلاّ على عدم تماميّة العلّة من حيث فقد شرط التأثير وأمّا عدم وجود المقتضى فلادلالة له ليكون حجّة في قبال الحجّة الأخرى الدالّة على وجود المقتضى في الطرف الآخر ومع إحراز وجود المقتضي وبقائه في صورة الاجتماع يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب

المتزاحمين فيما إذا لم يعلم بكذب أحدهما.

ويترتّب عليهما ما يترتّب على المتزاحمين وقد عرفت عدم التزحم على القول بالجواز واختصاص التزاحم بصورة الامتناع وترجيح غير ذي المندوحة على ذيهما وتقييد ذي المندوحة بغير مورد التصادق والأخذ بالأقوى منهما مناطاً مع عدم وجود المندوحة فتدبّر جيّداً.

الجهة العاشرة: في ثمرة بحث جواز الاجتماع وامتناعه ولايخفى عليك أنّ جماعة من الأصحاب فصّلوا بين الجواز والامتناع أو بين صورة العلم والجهل في صحّة العبادة وعدمها ولكنّ التحقيق عدم صحّة التفصيلات المذكورة وذلك لأنّ على القول بالجواز يتحقّق الامتثال ولسقط الأمر باتيان المجمع ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضاً عند وجود المندوحة والعلم بالغصب.

ولا كلام فيه في صورة الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لتعدّد الملاك ووجود الأمر على الطبيعة حيث أنّ تقييد المأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهة أنّ المنهي عنه طبيعة مرسلة والمامور به صِرف الوجود لاينافي وجود الملاك في الطرفين إذ التقييد العقلي لايوجب تقييد الملاك.

وإنّما الكلام في صحّة العمل مع العلم بالموضوع والحكم ووجود المندوحة فانّه ربّما يفصّل في الصحّة وعدمها بين ما إذا كان التركيب بين الخصوصيّة العباديّة والخصوصيّة المحرّمة اتّحادياً فلاتصحّ العبادة لعينيّة حركة العباديّة مع الخصوصيّة المحرّمة ومع العينيّة لاتصلح حركة العباديّة للمقربيّة إذ هي بعينها مبعّدة والمبعّد لايكاد يكون مقرّباً.

وبين ما إذاكان التركيب بينهما إنضمامياً فتصحّ العبادة فإنّ حركة العباديّة حينئذ مغايرة مع الخصوصيّة المحرّمة فلامانع مع المغايرة من أن تكون حركة العباديّة مقرّبة.

والتحقيق أنّ الاتّحاد الخارجي لايوجب البطلان بعد كون الوجود الخارجي

مصداقاً لكلّ واحد من الخصوصيّة العباديّة والخصوصيّة المحرّمة إذالوجود الخارجي المذكور مقرّب بما هو مصداق للخصوصيّة العباديّة ومبعّد بما هو مصداق للخصوصيّة المحرّمة وليس المقرّب بما هو المبعّد مقرّباً حتّى لايمكن ذلك غايته هو تقارن المقرّب مع المبعّد ولا ضير فيه.

وعليه فالتفصيل المذكور على القول بالجواز لا وجه له بل يمكن القول بالصحّة سواءً كان التركيب الخارجي إتّحاديّاً أو إنضماميّاً لأنّه باتيانه أطاع وعصى ولادليل على اشتراط عدم اتّحاد العبادة مع المحرّم في صحّة العبادة كما لايخفى نعم العقل يحكم بلزوم إتيان المّمور به في غير مورد التصادق عند وجود المندوحة جمعاً بين الغرضين ولكنّ إذا عصى المكلّف وأتى بمورد التصادق فالأقرب هو الصحّة سواءً كان التركيب إتّحاديّاً أو إنضماميّاً.

ودعوى إنّ الغرض من التكليف حيث أنّه كان جعل الدّاعي للـمكلّف نحـو الفعل فمقتضاه هو كون متعلّقه مقدوراً ضرورة استحالة جعل الدّاعي نحو الممتنع عقلاً وشرعاً ونتيجة ذلك هي أنّ متعلّق التكليف حِصّة خاصّة من الطبيعة وهي الحِصّة المقدورة عقلاً وشرعاً وعليه فلايمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع على القـول بالجواز لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليها مندفعةٌ بأنّ مجرّد كون الغـرض مـن التكليف هو جعل الدّاعي لايوجب تقييد المتعلّق بالحِصّة الخاصة شرعاً لأنّ غايته هو الاستدلال العقلي على لزوم كون المتعلّق مقدوراً هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار القدرة شرعاً على فرض التسليم لايقتضي إلاّ كون المتعلّق مقدوراً في الجملة ولو بـاعتبار القدرة على بعض أفراده ضرورة كفاية ذلك في البعث نحو المتعلق على نحـو ضرب القانون.

لايقال أنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكـن مـزاحمـاً بـالقبح الفاعلي وإلاّ فلايكون صالحاً للتقرّب فإنّ صحّة العبادة كما هي مشروطة بـالحُسن

الفعلي بمعنى أن يكون الفعل في نفسه محبوباً وحَسَناً فكذلك هي مشروطة بالحُسن الفاعلي والمفروض فيما نحن فيه أنّه ليس كذلك ضرورة أنّ المكلّف بايجاد الصلاة في الأرض المغصوبة أوجد أمرين أحدهما الصلاة والآخر الغصب لا أنّه أوجد الصلاة فحسب وعليه فلامحالة يكون موجدهما مرتكبا للقبح في إيجاده ومعه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرّباً.

لأنّا نقول أنّ الموجد إذا أوجد المجمع أوجد أمرين أحدهما الصلاة والآخر الغصب فكما أنّ الصلاة غير الغصب في الوجود الوحداني فكذلك الموجد للصلاة مغايرٌ مع الموجد للغصب وارتكاب القبح لايكون إلاّ باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاة.

ومجرّد ملازمة إيجاد ذاك لهذا لايوجب سراية القبح من هذا إلى ذاك فالفاعل باعتبار إيجاده للصلاة حسن فمع وجود الحُسن الفعلي والفاعلي فلِمَ لاتكون العبادة صحيحة هذا كلّه بناءً على القول بالجواز.

وأمّا على القول بالامتناع وسراية الحكم من العنوان إلى معنونه في مورد التصادق يستحيل اجتماع الأمر والنهي في المعنون ولابدّ من ترجيح أحدهما على الآخر.

فإن رجّح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحة فلااشكال في صحّة العبادة لوجود الملاك والأمر.

فإن قدّم جانب النهي كما إذا كانت المندوحة فتقديم النهي ليس بمعنى أنّ ملاكه أقوى من ملاك الأمر بل من جهة أنّ المنهيّ عنه طبيعة مرسلة ولابدل لها بخلاف المأمور به فإنّ المطلوب فيه الوجود أو صِرف الوجود فيتزاحمان كتزاحم الواجب الموسّع في الواجب المضيّق فكما أنّ الموسّع يتقيّد بزمان غير المضيّق فكذلك المأمور به يتقيّد بغير مورد التصادق وحيث أنّ التقييد المذكور عقليٌ لا شرعيٌ فالمأمور به في

مورد التصادق وإن كان أمره ساقطاً ولكنه ذو ملاكٍ لأنّ كلّ مورد بحكم العقل بالتقييد لايوجب سلب الملاك عنه ولذا لو ارتفعت المزاحمة أو التعذّر كان كما لامزاحم له من أوّل الأمر.

ولا فرق في ذلك بين صورة جهل المكلّف بحكم الغصب أو موضوعه وبين العلم بهما وعليه أمكن القول بصحّة عبادة من توسّط في الأرض المغصوبة ولو مع العلم والعمد إذ عبادته في الدّار المغصوبة عين صلاته في خارجها من جهة وجدان الملاك ومن جهة كونه مختاراً في إيجادها.

ودعوى أنّ العالم العامد لايتمشّى منه قصد القربة لاتّحاد العبادة مع الغصب والغصب مبعّد والمبعّد لايكون مقرّباً.

مندفعةٌ بمنع عدم التمشّي بعد مشاهدة تمشّي ذلك من العوام الّذين يعلمون الحرمة ومع ذلك يقصدون القربة والوقوع أدلّ شيء على الإمكان.

والسّرّ فيه أنّ الماتي به مصداق للعبادة والغصب كليهما والآتي به يقصد القربة من جهة الإتيان بالعبادة.

لانقول على الامتناع بجواز الإتيان بالعبادة تكليفاً في مورد التصادق لحرمة الاتيان بها في محلّ مغصوب ولكن لو عصى وأتى بالعبادة في مورد التصادق لايوجب إرتكاب الحرام بطلان العبادة إذ لايجب في صحّة العبادة إلاّ أن يُؤتى بها لله والمفروض أنّه حاصلٌ ولادليلُ على اشتراط عدم اتّحادها مع المحرّم في صحتها.

وما ذكره الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم في باب اشتراط اباحة المكان أو اباحة اللباس للمصلّي مبنيٌّ على القواعد لضعف الأدلّة السمعية المذكورة هناك وقد عرفت أنّ مقتضى القواعد ليس كذلك.

ويشهد لما ذكرناه حكمهم بصحّة الصلاة في الدّار المغصوبة حال الخروج عند تضيّق الوقت سواءً توسّط الداربسوء الاختيار أو بدونه مع أنّ الاتّحاد لو كان موجب

لسلب الملاك فلامجال للحكم بالصحّة في هذا الفرض لكون الخروج غصب والصلاة متّحدة معه والتصرّف في الدار المغصوبة ولو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار وإن سقط عنه النهي فِعلاً.

فكما أنّ مبغوضيّة الخروج ومبعّديته في حال تضيّق الوقت لاينافي صحّة صلاته وتمشّي منه قصد القربة فكذلك في غير حال تضيّق الوقت ويشهد أيضاً لما ذكرناه حكم الأصحاب بوجوب الصلاة على من توسّط في الدّار المغصوبة مع العلم والعمد ولم يتمكّن من الخروج منها مع أنّ مكثه فيها مبغوض لكونه داخلاً فيها بسوء الاختيار ومتّحد مع الصلاة.

فوجود الملاك يكفي في الحكم بالصحّة أيضاً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي ودعوى أنّه لاطريق لنا إلى إثبات وجود الملاك فإنّه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحية المانع فكذلك يمكن أن يكون من ناحية عدم المقتضي والملاك ولاترجيحٌ مندفعةٌ بأنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة يكشف عن وجود الملاك والمحرز من المزاحمة هو رفع الأمر لا رفع الملاك ولا وجه على رفع الملاك بعد ثبوته باطلاق الخطاب إذ المفروض أنّ التقييد عقليٌ لا شرعيٌ.

نعم لو ذهب الامتناعي إلى عدم وجود ملاك الأمر في ناحيّة العبادة عند وجود المندوحة أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغصب وحرمته بل لازم عدم وجود الملاك عند وجود المندوحة هو القول بالبطلان في صورة الجهل أيضاً لفقدان الملاك وهو لايناسب التفصيل المنسوب إلى المشهور بين صورة العلم وبين صورة الجهل القصوريّ.

وبالجملة فمقتضى ما ذكرناه هو القول بصحّة العبادة على كلّ تقدير سواءٌ قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أو لم نقل وسواءٌ علم بالغصب موضوعاً وحكماً أو لم يعلم والتفصيلات المذكورة في الكفاية من جهة الحكم الوضعي بين الاضطرار بسوء

الاختيار وبدونه أو بين العلم والجهل والنسيان محلّ نظرٍ لما ذكرناه ودعوى الإجماع على البطلان في صورة العلم مندفعةٌ أوّلاً بمنع الاجماع وثانياً بأنّه غير كاشف مع احتمال كون مدركهم هو القواعد والوجوه المذكورة.

والاستدلال ببعض الروايات مع ضعفها وعدم ثبوت بخيار ضعفها بعمل الأصحاب لايكفي لاثبات البطلان في بعض الصور فالتفصيلات المذكورة في المقام بعنوان الثمرة في غير محلّها.

بيان المختار ومقدّماته:

إذا عرفت الجهات العشرة فالمختار هو جواز الاجتماع وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمات.

أوّلها: أنّ متعلّق الأوامر والنواهي هي العناوين لا الوجود الخارجي وإلاّ لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضة عند الزجر عنه.

وحيث أنّ العناوين متعدّدةٌ لايجتمع الأمر والنهي في واحدٍ ولافرق في ذلك بين أن يكون بين الأحكام مضادّة أولاً، لأنّ الأحكام ولو كانت متضادّة لامانع من تعلّقها بالعناوين المتعدّدة وإنّما المحذور فيما إذا تعلّقت بالواحد الحقيقيّ والمفروض أنّها متعلّقة بالعناوين المتعدّدة لا بالواحد فالبحث عن تضادّ الأحكام وعدمه غير لازم.

ثانيها: أنّ كلّ عنوان يحكي عن معنونه إذا كان له واقعية في نفس الأمر ومقتضى ذلك هو تعدّد المعنون بتعدّد العنوان ولايضرّ الوجود الوحدانيّ بتعدّد المعنون بعد كونه مصداقاً للعناوين المتعدّدة والذهن يقدر على تفكيك ما هو في الخارج ولو كان متّحداً مع غيره وبعد التفكيك يكون متعلّق كلّ حكم مغايراً مع متعلّق الآخر ومقتضى المغايرة بين المتعلّقين هو جواز اجتماع الأمر والنهي.

فالتفصيل بين التركيب الإنضماميّ والاتّحاديّ في الواحد الخارجي والقول

بالامتناع على الثاني والجواز على الأول أجنبي عن المقام لما عرفت من أنّ موطن تعلّق الأحكام هو الذهن لا الخارج والمفروض أنّ الذهن يقدر على تفكيك العناوين الصادقة على الواحد الخارجي وإن كان التركيب اتّحادياً لا إنضمامياً.

ثالثها: أنّ المحذور من اجتماع الأمر والنهي إن كان هو وحدة المتعلق فلامورد له بعدما عرفت من أنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن ومتعلّق الأمر فيه مغايرٌ لمتعلّق النهي فلاوحدة في المتعلّق ومع عدم الوحدة لايكون التكليف تكليفاً محالاً وإن كان المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرّب بالمبعّد فالجواب عن الأوّل بأنّه يلزم لو كان التكليف متعلّقاً بجميع الأفراد أو الطبيعة السارية والفانية في الأفراد بخلاف ما إذا كان التكليف متعلّقاً بصِرف الوجود والمفروض أنّ المندوحة موجودة إذ لا منافاة بين التكليف بصرف وجود الطبيعة والتكليف بعدم وجود المنهي عنه مطلقاً لإمكان الإتيان بصِرف الوجود في غير مورد المنهي فامتثال الأمر والنهي مقدورٌ بإتيان صِرف الوجود في غير مورد النهي.

والجواب عن الثّاني وهو نقض الغرض بأنّه لا مورد له لأنّ المكلّف يقدر على الامتثال في مفروض الكلام وهو وجود المندوحة بإتيان المأمور به في غير مورد التصادق وترك مورد التصادق حتّى يجمع بين الغرضين والجواب عن الثالث بأنّ التقرب ليس بحيثيّة مبعّدة بل بحيثيّة مقرّبة وإن اتّحدا في الخارج في الوجود لما عرفت من تعدّد الحيثيّات والمعنونات.

فإذا عرفت المقدّمات المذكورة اتّضح أنّه لامحذور ولامانع من اجتماع الأمر والنهي في الواحد الّذي انطبق عليه العنوانان يكون بأحد العنوانين مأموراً به وبالآخر منهيّاً عنه لأنّ موطن تعلّق الأحكام هو الذهن ومتعلّق الأمر فيه مغايرٌ مع متعلّق النهي ولايلزم من التكليف بهما تكليفٌ محال لتعدّد متعلّقهما كما لايلزم من ذلك التكليف بمحال مع إمكان امتثال الأمر في غير مورد التصادق إذ المفروض وجود

المندوحة والأمر متعلّق بصِرف الوجود وعليه فلامجـال لدعوى نقض الغرض مـن تعلّق الأمر والنهي بالواحد المذكور لأنّ الغرض في الطرفين حاصلٌ إذ غرض الأمر متحقّق بالاتيان به ولو في غير مورد التصادق والغرض من النهي هو ترك الطبيعة بترك جميع أفرادها وهو حاصل إذا اكتفى في امتثال الأمر بغير مورد التصادق.

فتحصّل أنّ المختار هو جواز الاجتماع فيما إذا كانت المندوحة موجودة ولا مانع من صحّة العمل لإمكان التقرّب بالحيثيّة المقرّبة وإن عصى وأتى بمورد التصادق لأنّ الواحد المذكور مصداق للحيثيتين كما لايخفى.

تصوير اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة

ولا إشكال على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، في تصوّر العبادات المكروهة أمّا إذا كانت النسبة بين العبادة والعنوان المكروه عموماً من وجه كالصلاة المندوبة أو الواجبة مع الكون في مواضع التهمة فلتعدّد العنوان وعدم سراية الحكم من أحدهما إلى الآخر فالصلاة مستحبّة أو واجبة ولو في مواضع التهمة بإطلاق الدليل كما أنّ الكون في مواضع التهمة مكروه ولو للعبادة واجبة كانت أو مستحبّة. ولا منافاة بينهما بعد تعدّد الجهة والعنوان واشتمال الكراهة على الترخيص في الفعل كما لايخفى.

نعم بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر فلامجال للنهي المولويّ مع فعليّة الأمر لعدم تعدّد الجهة بناءً على الامتناع فانحصر النهي في الإرشاديّ إلى غيرها من سائر الأفراد ممّا لايكون متّحداً معه.

هذا كلّه بناءً على كون النسبة بين العبادة والعنوان المكروه عموماً من وجه.

وأمّا إذا كانت النسبة بين العبادة والعنوان المكروه هي الأعمّ والأخصّ المطلق فإنْ أخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم (صلّ ولاتصلّ في الحمّام) ففي جريان جواز الاجتماع إشكال لأنّ المطلق عين ما أُخذ في المقيّد ومع العينيّة لايعقل تعلّق الحكمين المختلفين بالطبيعة الواحدة حتّى في الذهن وعليه فيجري فيه حكم الامتناع من حمل النهي على الإرشاد إلى سائر الأفراد بعد عدم إمكان تعلّق النهـي مع الأمر بالطبيعة الواحدة أو تخصيص النهي بالمشخّصات الخارجة عن الطبيعة الواحدة كإيقاع الصلاة

في الحمّام، نعم إذا لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم (حرّك ولاتدن إلى موضع كذا) وكانت النسبة بينهما الأعمّ والأخصّ بحسب المورد فيجري فيه حكم الاجتماع لتعدّد العنوان وهو يكفي في المغايرة في الذهن الذي يكون موطن تعلّق الحكم فتأمّل.

هذا كلّه بالنسبة إلى تعلّق الأمر والنهي بعنوانين مجتمعين في الوجود بحيث يكون النسبة بينهما هو العموم من وجه أو العموم والخصوص.

وأمّا إذا تعلّق النهي بذات العبادة ولابدل لها كصوم يوم عاشوراء أو الصلوات المبتدأة عند غروب الشمس وطلوعها كما يقال إنّ صوم عاشوراء مكروه أو الصلوات المبتدأة عند الغروب والطلوع مكروهة فالظاهر هو رجوع النهي إلى عنوان آخر وهو موافقة بني اُميّة أو مشابهة عبدة الشمس والنهي عن الصوم المذكور أو الصلوات المذكورة من جهة كونهما مصداقين للعنوانين المذكورين لابذاتهما فيرجع الأمر إلى ذات العبادة، والنهي إلى عنوان آخر كالموافقة أو المشابهة.

فحينئذ يمكن أن يقال ـ بناءً على جواز الاجتماع ـ النهي المولويّ التنزيهيّ المشتمل على الترخيص في الفعل الراجح إلى عنوان آخر لاينافي الأمر بذات الصوم والعبادة فلاوجه لسقوط الأمر عن الفعليّة نعم لو فرض عدم رجوع النهي إلى عنوان آخر فمقتضاه كما سيأتي إن شاء الله تعالى في مسألة (أنّ النهي عن العبادة يدلّ على الفساد أو لا) هو فساد العبادة لدلالة النهي على مرجوحيّة المتعلّق وهو لايجتمع مع القربيّة كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه على القول بالجواز لا إشكال في جميع صور المكروهات فيما إذا كانت العناوين والجهات متعدّدة ولاحاجة إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعليّة أو حمل النهي على الاقتضائيّ أو حمل الأمر على الإرشاديّ بل مقتضى ظاهر الأمر والنهي هو وجود المصلحة في متعلّق الأمر والمفسدة في متعلّق النهي من دون كسر وانكسار في مصلحة المأمور به فللعمل مفسدة ومصلحة كما إذا قال المولى لعبده جئني

بماء في البلّور ولاتأتِ به في الخزف فإذا أتى بالماء في الخزف لايتغيّر مصلحة الماء وهو رفع العطش بل هو باق من دون كسر وانكسار نعم لايليق ذلك بشأنه وهو مفسدة غير مرتبطة بمصلحة الماء ولذا لو أتى العبد به في البلّور امتثالاً لأمر مولاه فله ثواب أزيد ممّا لو أتىٰ به في الخزف لأنّه امتثل الأمرين.

وكيف كان فمع وجود المفسدة في متعلّق النهي كان النهي مولويّاً لا إرشادياً فتدبّر جيّداً، وممّا ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب بناءً على القول بجواز الاجتماع وتعدّد العنوان إذ لا إستحالة في اجتماعهما ولا مزاحمة بينهما في مقام الامتثال إذ لايزاحم الاستحباب الوجوب لأنّهما بعثان بخلاف الوجوب والحرمة فإنّهما متنافيان ولايمكن امتثالهما وهكذا الكلام في اجتماع الواجبين أو المحرّمين أو المستحبّين إذ لا مزاحمة بينهما في مقام الامتثال، ولذا ذهب الفقهاء ـ على ما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ ـ إلى وجوب الكفّارتين في من نذر صوم كلّ خميس وترك صوم خميس من شهر رمضان فلاتغفل.

تنبيهات

التنبيه الأوّل: في حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرّف في الدار المغصوب وهو على أقسام:

أحدها: ما إذا كان المكلّف غير متمكّن من ترك الحرام ومضطرّاً إلى ارتكابه بغير سوء الاختيار وذلك كمن كان محبوساً في الدار المغصوبة، ولا إشكال في هذه الصورة في سقوط التكليف والحرمة بالنسبة إلى المضطرّ إذ لا قدرة له والتكليف بالمحال قبيح يستحيل صدوره من الحكيم المتعال.

هذا مضافاً إلى صحاحٍ تدلّ على عدم التكليف عند الاضطرار كصحيحة حريز عن أبي عبدالله ﷺ قال قال رسول الله ﷺ رفع عن أُمّتي تسعة الخطأ

والنسيان وما أكرهوا عليه وما لايعلمون وما لايطيقون وما اضطرّوا إليه الحديث[١].

ولا إشكال أيضاً في صحّة صلاته في الدار المغصوبة بعد اضطراره إلى ارتكاب الحرام وعدم مندوحة عنه وإنّما الكلام في جواز الإتيان بالصلاة فيها مع الركوع والسجود أو يجب الاقتصار على الإيماء والإشارة بدلاً عنهما باعتبار أنّ الركوع والسجود تصرّف زائد على مقدار الضرورة.

والأقوى هو الأوّل لمنع التصرّف الزائد. والوجه في ذلك ـ كما في المحاضرات ـ أنّ كلّ جسم له حجم خاصّ ومقدار مخصوص يشغل المكان المغصوب بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق ومن الواضح جدّاً أنّ ذلك المقدار لايختلف باختلاف أوضاعه وأشكاله ضرورة أنّه سواء كان على هيئة القائم أو القاعد أو الراكع أو الساجد أو ما شاكل ذلك يشغل مقداراً خاصّاً من المكان وهذا لايتفاوت زيادة ونقيصة بتفاوت تلك الأوضاع والأحوال[٢].

نعم إذا حصلت له المندوحة بأن صار المكلّف متمكّناً من الصلاة في خارج الدار لبقاء الوقت وجب عليه الخروج والتخلّص من الغصب ولايجوز له التوقّف فيها بعد تمكّنه من الخروج ولا يجوز له الإتيان بالصلاة لأنّه يوجب زيادة البقاء فيها، وإن عصى وصلّى فعلى ما مرّ يحكم بصحّة صلاته خصوصاً على القول بالجواز.

هذا كلّه فيما إذا تمكّن من الخروج ووسع الوقت وأمّا إذا ضاق الوقت فحينئذ يجب عليه الصلاة حال الخروج لأنّ الصلاة لاتسقط بحال.

قال في المحاضرات يجب الاقتصار في الصلاة على خصوص الإيماء بدلاً عن الركوع والسجود لاستلزامهما التصرّف الزائد على قدر الضرورة ولا مسوّغ له ولأجل ذلك تنتقل الوظيفة من صلاة المختار إلى صلاة المضطرّ وهي الصلاة مع الإيماء

(١) الخصال: ج ٢ باب التسعة حديث ٨.
(٢) المحاضرات: ج ٤ ص ٣٥٤.

والإشارة[١].

ثانيها: ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها وانحصر التخلّص منها بالتصرّف الخروجيّ فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في حكم ذلك التصرّف الاضطراريّ هل يجتمع الوجوب باعتبار نفسه أعني الخروج من الأرض المغصوبة أو باعتبار كونه موجباً للتخلّص عن الغصب أو باعتبار كونه مقارناً لترك التصرّف في مال الغير أو باعتبار كونه ردّاً للمال المغصوب إلى مالكه أو بغير ذلك مع الحرمة باعتبار كونه تصرّفاً في دار الغير من دون إذنه.

أو يكون واجباً مع جريان حكم المعصية عليه وسقوط النهي بالاضطرار وإن كان الاضطرار بسوء الاختيار.

أو يكون واجباً مع سقوط النهي وبدون جريان حكم المعصية عليه.

أو يكون حراماً فعلياً ولايكون واجباً.

أو لا يكون حراماً ولا واجباً مع جريان حكم المعصية عليه.

لكلّ واحد قائل. أمّا الأوّل فهو لصاحب القوانين وأمّا الثاني فهو منسوب إلى صاحب الفصول وأمّا الثالث فهو منسوب إلى الشيخ الأعظم وأمّا الرابع فهو لصاحب مناهج الوصول وأمّا الخامس فهو لصاحب الكفاية ﷺ.

وكيف كان فلامجال للقول الأوّل بعد اعتبار المندوحة في باب اجتماع الأمر والنهي لعدم إمكان امتثال التكليفين لا للزوم تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد لأنّ عنوان النهي هو التصرّف في مال الغير وعنوان المأمور به بالأمر المقدّميّ هو حيثيّة ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة وهما بما لهما من العنوان قابلان لتعلّق الأمر والنهي بهما،

---

١) المحاضرات: ج ٤ ص ٣٦١.

وحيث إنّ موطن تعلّق التكاليف هو الذهن لا الوجود الخارجيّ أمكن تعلّق التكليفين بالعنوانين المتغايرين كما لايخفى.

وأمّا القول الثاني فلوجوب ردّ المغصوب كما يدلّ عليه قوله ﷺ (المغصوب كلّه مردود) لايقال إنّ الوجوب فيه إرشاديّ إذ لا عقوبة إلّا على التصرّف في المغصوب، وترك الردّ لاعقوبة له على حدّة فلمّا كان الغصب حراماً حكم العقل بردّ المغصوب تخلّصاً من الحرام وقوله ﷺ (المغصوب مردود) إرشاد إليه.

لأنّا نقول مع إمكان إبقاء الأمر على ظاهره المولويّ لاوجه لحمله على الإرشاد ولا مانع من أن يكون الغاصب المأخوذ بأشقّ الأحوال مكلّفاً بالردّ شرعاً فإذا لم يردّ عوقب بعقابين أحدهما عدم الردّ والآخر هو الغصب فإذا كان ردّ المغصوب واجباً مولويّاً فالخروج من مقدّمات ردّ المغصوب والقول بأنّ الحركات الخروجيّة مقدّمة للكون في خارج الدار وعنوان الردّ وإيجاد الخلاء في المكان والتخلّص والفراغ بين المال وصاحبه ليس عين عنوان الكون في خارج الدار بل هو ملازم له وجوداً في الخارج، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ حكم أحد المتلازمين لايسري إلى اللازم الآخر فضلاً إلى مقدّمته[1] مردودٌ بأنّ ردّ المغصوب إذا كان واجباً وقلنا بوجوب ما يتوصّل به إليه لزم القول بوجوب الكون في خارج الدار إذ لايتمكّن من الردّ إلّا بذلك ولو كان الكون ملازماً له لا من مقدّماته، وعليه فلامانع من سراية الوجوب من الكون إلى مقدّمته وهو الخروج بناء على وجوب المقدّمات الموصلة كما اخترناه في محلّه فلا تغفل.

وهذا هو الذي ذهب إليه أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ حيث قال: ما ذهب إليه صاحب الفصول هو المتعيّن لما نجد في أنفسنا أنّنا نميل إلى المبغوض عند توقّف الأهمّ

(١) المحاضرات: ج٤ ص٣٩٢ ـ ٣٩١.

عليه مثلاً الإهانة تكون مبغوضة عندنا وإذا اضطررنا بسلوك طريق نعلم أنّ الناس أهانونا في هذا الطريق نريد السلوك من هذا الطريق لأهمّيّة ما يتوقّف عليه من دون فرق في ذلك بين أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار وبين أن لايكون كذلك ومن المعلوم أنّ المبغوض عند توقّف الأهمّ عليه يسقط من الفعليّة وإن بقيت العقوبة من جهة سوء الاختيار.

فإذا عرفت ذلك في الإرادة المباشريّة فكذلك يكون الأمر في الإرادة التشريعيّة. مثلاً أنّا نأبى من أن يضع الأجنبيّ يده على بدن زوجتنا ولكن إذا غرقت زوجتنا في البحر ولم نتمكّن من إنقاذها بل توقّف إنقاذها على أخذ الأجنبي إيّاها ووضع يده على بدنها نريد ذلك وسقط النهي والبغض عن الفعليّة لتوقّف الأهمّ عليه وهو حفظ نفس الزوجة ولو كان ذلك بسوء الاختيار وإنّما الباقي هو استحقاق العقوبة لمن أوجد الاضطرار بسوء الاختيار.

لايقال أنّ ذلك يوجب أن يتغيّر الحكم باختلاف إرادة المكلّف فإذا لم يرد الدخول والخروج كان الخروج بتبع الدخول محرّماً فعليّاً وإذا أراد الدخول ودخل صار الخروج جايزاً بل واجباً.

لأنّا نقول: إنّ الأحكام تتغيّر باختلاف الحالات لابتبع إرادات المكلّفين فكما أنّ اختلاف الحالات توجب سقوط النهي عن الغصب فكذلك لامانع من أن يتعلّق الإرادة أو الطلب بالمبغوض بعد سقوط النهي عن الفعليّة وصيرورة المبغوض شأنيّاً إذ يرتفع المحذور (أي التكليف بما لايطاق بعد سقوط النهي عن الفعليّة).

لايقال: إنّ الخروج أمر وجوديّ وترك الغصب الزائد أمر عدميّ والأمر الوجوديّ لايكون مقدّمة لأمر عدميّ فكيف يتعلّق بالخروج وجوب مقدّمي.

لأنّا نقول: أوّلاً إنّ البحث في المقام وهو الاضطرار إلى الحرام أعمّ ممّا إذا كان المضطرّ إليه أحد الضدّين اللذين لايكون أحدهما مقدّمة لترك الآخر كما لايكون ترك

أحدهما مقدّمة لوجود الآخر بل كلّ ضدّ مقارن مع عدم الضدّ الآخر.

لأنّ ما اضطرّ إليه ربّما يكون مقدّمة لأمر وجوديّ كشرب الخمر بالنسبة إلى نجاة نفس من ابتلى به عن الهلكة.

وثانياً: أنّه يكفي في صحّة تعلّق الوجوب بالخروج عدم التمكّن من ترك الغصب الزائد إلّا بالخروج ولو لم تكن الحركات الخروجيّة مقدّمة لترك الغصب بل كانت مقارنة له إذ الوجوب يسري من ذي المقدّمة إلى ما يتوصّل به إليه ولو لم يكن مقدّمة له (انتهى).

هذا مضافاً إلى أنّ الخروج يكون أيضاً مقدّمة لأمر وجوديّ وهو الكون في خارج الدار الملازم لردّ الغصب فلايرد هذا الإشكال أصلاً إذ الكون في خارج الدار أمر وجودي كما أنّ الردّ هو إيجاد الخلاء بين المال وصاحبه وهو أيضاً وجوديّ.

وممّا ذكر يظهر أنّ توقّف ردّ الغصب على الخروج يوجب سقوط النهي في الخروج عن الفعليّة لأهمّيّة ردّ الغصب بالنسبة إليه ولكن حيث كان الاضطرار بسوء الاختيار تبقى العقوبة بالنسبة إليه.

فتحصّل أنّ الخروج مأمور به بناءً على وجوب المقدّمات الموصلة مع جريان حكم المعصية عليه وهذا هو أقوى الوجوه واختاره صاحب الفصول وتبعه الأعلام، من جملتهم سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﷺ.

وأمّا القول الثالث وهو أن يكون الخروج واجباً من دون جريان حكم المعصية عليه فهو ظاهر البطلان من جهة أنّ الاضطرار لايوجب رفع العقوبة بعد كون سببه سوء الاختيار عند العقلاء فمن ترك المسير إلى الحجّ بسوء الاختيار حتّى عجز عنه يصحّ عقابه عند العقلاء وإن كان عاجزاً عن المسير بعد سوء الاختيار، وبناء العقلاء يكفي في صحّة العقوبة ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاضطرار إلى الحرام تكوينيّاً كالمثال المذكور أو تشريعيّاً كما في المقام لأنّ الخروج ممّا اضطرّ إليه

بحكم العقل فرار من أقبح الأمرين من البقاء والخروج.

وأمّا توهّم أنّ ملاك صحّة العقوبة هو اندراج المقام تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار وعدم اندراجه كما ذهب إليه بعض الأعلام ففيه أوّلاً أنّه لا حاجة إلى تلك القاعدة بعد ما عرفت من بناء العقلاء، وثانياً أنّ القاعدة كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ أجنبيّة عن المقام لاختصاصها بالإيجاب والامتناع السابقين الحاصلين بإرادة الفاعل أنّهما لاينافيان الاختيار بخلاف ما هو اللاحق له باعتبار تحقّقه ولا تحقّقه وفقدان مقدّمات وجوده فإنّه ينافي الاختيار[1].

وأمّا القول الرابع وهو أن يكون الخروج حراماً فعليّاً من دون كونه مأموراً به وواجباً كما ذهب إليه في مناهج الوصول[2].

وقد مرّ أنّ المقدّمة الموصلة واجبة ومقتضاه هو وجوب الخروج إذ الوجوب يسري من ذي المقدّمة وهو ردّ المغصوب إلى ملازمه وهو الكون في خارج الدار ومنه إلى مقدّمته وهو الخروج.

ففيه ما لايخفى لما عرفت من كون الخروج مقدّمة للواجب الأهمّ وهو وجوب ردّ المغصوب.

وأمّا الحرمة الفعليّة مع الاضطرار إلى الحرام فهي مستحيلة لأنّ التكليف الفعليّ بترك الخروج والغصب لجعل الداعي ومع عدم التمكّن من تركه لايمكن حصول الداعي وإمكان الحرمة الفعليّة بالنسبة إلى العنوان الكلّيّ من المكلّف من دون لحاظ حالة المضطرّ لايرفع المحذور عن خطاب المضطرّ بالنسبة إلى المضطرّ إليه.

ولعلّ سبب ذلك هو توهّم أنّ القضايا الكلّيّة غير شاملة لآحاد المكلّفين من جهة عدم صحّة خطاب العصاة لأنّ من يعلم بعدم تأثير الخطاب فيه لايمكن البعث

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٤٧.
(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص١٤٣.

إليه لغرض الانبعاث كما أنّ من يعلم بإتيانه المأمور به أو بتركه المنهيّ عنه لامجال للبعث أو الزجر بالنسبة إليه.

فذهب إلى أنّ التشريعات القانونيّة ليست تشريعات مستقلّة بالنسبة إلى كلّ مكلّف حتّى يكون بالنسبة إلى كلّ واحد بعثاً لغرض الانبعاث بل تشريع واحد متوجّه إلى عنوان منطبق على المكلّفين وغرض هذا التشريع القانونيّ لابدّ وأن يلحظ بالنسبة إليه لا إلى كلّ واحد مستقلاً وإلّا لزم عدم تكليف العصاة والكفّار بل والذي يأتي بمتعلّق الأمر أو يترك متعلّق النهي بإرادته بلا تأثير لتكليف المولى فيه وهذا ممّا لايمكن الالتزام به.

وأنت خبير بأنّ الغرض من التكليف هو إمكان الانبعاث وهو موجود مع العصيان لأنّ العاصي إذا اختار الخلاف بسوء الاختيار لايوجب ذلك امتناع صدور الفعل عنه ذاتاً، والقول بأنّ الخطاب المذكور لافائدة له غير سديد بعد كونه إتماماً للحجّة.

وهكذا الإمكان يجتمع مع الوجوب الغيريّ فيجوز الخطاب حتّى بالنسبة إلى من يأتي أو يترك بنفسه لإمكان أن ينصرف عن ذلك فيمنعه عن الانصراف.

وعليه فلامانع من شمول التشريعات القانونيّة بالنسبة إلى آحاد موضوعاتها كما هو مقتضى العناوين في موضوعات الأحكام فبعد إمكان شمولها وتحليلها عقلاً على جميع المكلّفين لافرق بينها وبين الأوامر والنواهي الشخصيّة فكما لايجوز الخطاب الشخصيّ بالترك بالنسبة إلى المضطرّ فكذلك لايجوز الخطاب الكلّيّ العامّ الشامل بالنسبة إلى المضطرّ وعليه فالأقوى هو سقوط الحكم أعني الحرمة عن الفعليّة وبقاء عقوبته لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار ووجوب ذلك بالوجوب المقدميّ كما عرفت.

وأمّا القول الخامس وهو أن لايكون حراماً ولا واجباً مع جريان حكم

المعصية عليه ففيه أنّه يظهر ممّا تقدّم أنّه لاوجه لنفي الوجوب مع كونه مقدّمة لوجوب ردّ المغصوب بالتقريب الماضي فلاتغفل.

والمقام الثاني: في الحكم الوضعيّ عند الاضطرار وقد عرفت المختار عند ذكر ثمرة النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه في المقدّمة العاشرة ومقتضى ما ذكر هناك هو صحّة الصلاة عند الاضطرار لو أتى بها في الدار المغصوبة مطلقاً سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل وسواء علم المضطرّ بحكم الغصب وموضوعه أو لم يعلم وسواء كان الوقت واسعاً أو لم يكن كذلك وسواء كان الاضطرار بالإقامة في الدار المغصوبة أو لم يكن كذلك وإنّما اضطرّ بالتصرّف الخروجيّ وسواء تمكّن من إقامة الصلاة في خارج الدار مع الشرائط الكاملة أو لم يتمكّن وسواء اضطرّ بسوء الاختيار أو بدونه، نعم من تمكّن من إقامة الصلاة مع شرائطها الكاملة في خارج الدار وأتى بها في الدار المغصوبة مع الإيماء بالركوع والسجود عند الخروج الاضطراريّ لاتصحّ صلاته لأنّه اكتفى بوظيفة العاجز مع تمكّنه من صلوة القادر، هذا بخلاف ما إذا أتى بالصلوة الكاملة في الدار المغصوبة فإنّ صلاته صحيحة على الجواز بل على الامتناع لتعدّد الحيثيّة وإن اتحدت الحيثيّات في الخارج وعدم الدليل على اشتراط خلوّ العبادة عن المحرّم، فلادليل لما يقال من أنّ المبعّد لايكون مقرّباً إن أُريد به خلوّ المقرّب عن المبعّد وعليه فالتفصيل بين تضيّق الوقت وتوسّعه كما ذهب إليه المشهور والحكم بصحّة الصلاة عند تضيّق الوقت وبطلانها عند توسّع الوقت لاوجه له لصحّة الصلاة الكاملة لو أتى بها في سعة الوقت، نعم يصحّ التفصيل المذكور بالنسبة إلى إتيان صلوة العاجز عند الخروج فإنّ من أتى بها عند عدم التمكّن من الصلاة أصلاً في خارج الدار أو عدم التمكّن من الصلاة الكاملة في خارج الدار من جهة تضيّق الوقت أو غيره أتىٰ بوظيفته بخلاف ما إذا تمكّن من الصلوة الكاملة في خارج الدار فإنّ صلوة العاجز عند الخروج ليس وظيفة له فلاتصحّ إن أتى بها في حال الخروج.

ولا يخفىٰ عليك أنّه اختلط الجواز التكليفيّ مع الجواز الوضعيّ في كلمات بعض الأعلام مع إنّ الكلام في هذا المقام في الحكم الوضعيّ لا الحكم التكليفيّ.

التنبيه الثاني: وقد مرّ الكلام في الجهة التاسعة ومحصّل الكلام أنّ مثل خطاب (صلّ) وخطاب (لاتغصب) يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع الأمر والنهي بوجود الملاك في الطرفين ولا تعارض بينهما لوجود الملاك في الطرفين على المفروض فلاتترتّب عليهما أحكام تعارض الأخبار، ولاتزاحم بينهما مع وجود المندوحة لإمكان الجمع بين الغرضين بتقديم النهي وإتيان المأمور به في مكان آخر فاللازم هو تقديم جانب النهي والإتيان بالمأمور به في مكان آخر مع وجود المندوحة جمعاً بين الغرضين كما هو القاعدة عند تزاحم المضيّق مع الموسّع كالإزالة والصلوة فإنّ مورد الأمر هو صرف الوجود بخلاف النهي فإنّه يدلّ على مبغوضيّة الطبيعة ومقتضى المبغوضيّة المطلقة هو الاجتناب عن جميع أفرادها عقلاً.

فاتّضح من ذلك أنّ مع وجود المندوحة وإمكان الجمع المزبور لامجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكاً إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين ولو كان في غاية الضعف لأجل الآخر ولو كان في غاية القوّة بعد إمكان إحرازهما جميعاً.

نعم يقع التزاحم بينهما مع عدم وجود المندوحة حتّى على القول بالاجتماع لعدم التمكّن من امتثالهما مع عدم وجود المندوحة فاللازم حينئذٍ هو تقديم الأقوى ملاكاً ولايجوز التكليف بهما وإلّا لزم التكليف بغير المقدور. مثلاً إذا انحصر العالم في فاسق يقع التزاحم بين أكرم عالماً ولاتكرم الفاسق فيتقدّم الأقوى ملاكاً سواء قلنا بالاجتماع أو بالامتناع إذ لايمكن الجمع بينهما في وجود واحد.

فتحصّل أنّ مع المندوحة يجمع بينهما بتقديم النهي على الأمر وإتيان المأمور به في غير محلّ المغصوب ومع عدم المندوحة يقدّم الأقوى ملاكاً إن كان وإلّا فيحكم بالتخيير من دون تفصيل بين الامتناع وجواز الاجتماع بالنسبة إلى مقام الامتثال.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذهب إلى اختصاص الرجوع بالأقوى ملاكاً بالقول بالامتناع مضافاً إلى أنّه لم يفصّل بين وجود المندوحة وعدمها فتدبّر جيّداً.

ثمّ لايخفى عليك أنّ الأقوى ملاكاً إن كان معلوماً فلاكلام وأمّا إن لم يكن معلوماً قال في الكفاية كان بين الخطابين تعارض من جهة تشخيص الأقوى ملاكاً فلابأس بالرجوع إلى المرجّحات السنديّة ويقدّم الأقوى منهما دلالة أو سنداً وبطريق الإنّ يحرز به أنّ مدلوله أقوى ملاكاً.

يشكل ذلك كما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ أوّلاً باختصاص المرجّحات السنديّة بمدارك حكم الحكمين لاختصاص المقبولة بذلك ولذا لم يعدّ المصنّف الأقوى سنداً من مرجّحات الخبرين المتعارضين.

وثانياً: بأنّ مجرّد أقوائيّة السند لأجل أعدليّة الراوي مثلاً لايكشف عن أقوائيّة ملاك مدلول الخبر بل هو مقدّم كما أنّ الأقوى ملاكاً مقدّم.

ويؤيّد ما ذكره الأُستاذ ﷺ ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ من أنّ قوّة الكاشف أجنبيّة عن قوّة المنكشف كما أنّ النسبة بين الدالّ والمدلول ليست نسبة المعلول إلى العلّة حتّى يستكشف بطريق الدلالة الإنّيّة[1].

ودعوى الاستكشاف كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ من جهة أنّ التقيّد بالأقوى سنداً أو دلالة منبعث عن ملاك ومقتضٍ فعليّ ذاتيّ أو عرضيّ فلو لم يكن هذا الملاك أقوى لم يعقل التعبّد بخصوص الأقوى بل وجب التعبّد بالأضعف من حيث السند أو الدلالة لكون المقتضى للتعبّد به أقوى أو وجب التخيير بينهما لو لم يكن بينهما أقوى[2].

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٣٠.
(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص١٣٠.

مندفعة بأنّ الملاك في التعبّد بالطرق غير ملاك المدلول من المصالح والمفاسد في نفس الفعل والترك إذ الشارع تعبّد بما هو أقرب إلى الواقع من الطرق ولذا نهى عن الظنّ القياسيّ وأمر باتّباع الظنّ الخبريّ وتقديم الأقوى سنداً أو دلالة ولا ملازمة بين أقوائيّة مصلحة التعبّد بالطرق وهو الإصابة إلى الواقع وبين أقوائيّة مصلحة مدلول الرواية فلاتغفل.

فتحصّل أنّ مع عدم إحراز الأقوى ملاكاً فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحة وتزاحم الأمر والنهي بالنسبة إلى مقام الامتثال.

التنبيه الثالث: في حكم مورد التردّد بين التزاحم أو التعارض.

ولايخفى عليك أنّه لم يذكر صاحب الكفاية حكم مورد تردّد الأمر بين التزاحم أو التعارض وطريق إحراز الملاك في الطرفين والذي أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ هو التفصيل بين القول بجواز الاجتماع ووجود المندوحة وبين القول بالامتناع أو القول بجواز الاجتماع مع عدم وجود المندوحة.

أما الأوّل أعني جواز الاجتماع ووجود المندوحة فلا إشكال في وجود الملاك في الطرفين لوجود الكاشف عن الملاكين إذ المفروض هو فعليّة الأمر والنهي ويستكشف من إطلاق كلّ واحد منهما وجود الملاك.

وأمّا الثاني: أعني القول بالامتناع أو القول بجواز الاجتماع مع عدم وجود المندوحة فلايندرج في المتزاحمين لعدم فعليّة الأمر والنهي معاً حتّى يستكشف منهما وجود الملاك في الطرفين ولاطريق لنا إلى إحراز وجود الملاك في الطرفين مع احتمال أن يكون عدم اجتماع الخطابين من جهة عدم وجود المقتضي والملاك لكلّ واحد منهما لا للتزاحم وغلبة أحدهما على الآخر في التأثير.

فالمرجع فيه هو الأُصول العمليّة بعد عدم جريان الأخبار العلاجيّة في العامّين من وجه لاستلزام جريانها لطرح المرجوح مطلقاً ولو في مورد الافتراق لعدم إمكان

التبعيض في الحجّيّة وهو كما ترى.

فيمكن الأخذ بالبراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الوجوب والحرمة في كليهما ويكون الحكم هو الإباحة بالنسبة إلى الفعل والترك، انتهى.

ولقائل أن يقول: إنّ ذلك صحيح إن كانت الخطابات بالنسبة إلى مورد الاجتماع خطابات شخصيّة فإنّ وجود الخطاب بالنسبة إلى كليهما معلوم العدم فلا كاشف عن وجود الملاك في الطرفين.

وأمّا إذا كانت الخطابات متعلّقة بالطبيعة الحاكية عن جميع أفرادها فالخطاب في كلٍّ من الأمر والنهي موجود ويكشف عن وجود الملاك في أفراد متعلّقهما والمزاحمة إنّما توجب رفع فعليّة أحد الخطابين لارفع الملاك ولادليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالإطلاق الذاتيّ الحاصل لمتعلّق الأمر والنهي.

وحكم العقل بتقديم جانب النهي أو الأمر لايكون كالتخصيص الشرعيّ الدالّ على تخصيص المادّة إذ لايدلّ التقييد العقليّ على سلب الملاك المستفاد من توجّه الأمر أو النهي إلى الطبيعة المطلقة بالإطلاق الذاتيّ الشامل لمورد الاجتماع.

وبعبارة أُخرى أنّ كلّاً من الدليلين يدلّ بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب أو الحرمة ويدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضي والشرط وعدم المانع من التأثير وعدم المزاحم لوجود مضمونه المطابقيّ فإذا كان أحد الدليلين خالياً عن المزاحم فلاكلام وأمّا مع وجود المزاحم فيدلّ على عدم تماميّة العلّة من حيث فقد شرط التأثير فقط لا أزيد من ذلك ليكون حجّة في قبال الحجّة على وجود المقتضي في الآخر، والدلالة الالتزاميّة وإن كانت تابعة للدلالة المطابقيّة في الوجود ولكن لاتبعيّة لها في الحجّيّة والدلالة فتأمّل.

وعليه فمع دلالة كلّ خطاب على وجود الملاك في الطرفين يكون مورد عدم وجود المندوحة مندرجاً في المتزاحمين ومحكوماً بالتخيير لو لم يكن دليل على ترجيح

أحد الملاكين فلامجال للرجوع إلى الأُصول العمليّة فتدبّر جيّداً.

نعم على القول بالامتناع وتعلّق الخطاب بما يصدر عن الفاعل في الخارج لاعلم بوجود الخطابين بعد افتراض أنّ تعلّقهما بالواحد الخارجيّ محال فلاتغفل.

التنبيه الرابع: في الحكم الوضعي

ثمّ إنّ مقتضى المختار من جواز الاجتماع وكفاية تعدّد الحيثيّة والملاك في صحّة العبادة وعدم دليل على اشتراط خلوّ جهة العبادة عن الجهة المبغوضيّة هو الحكم بصحّة الصلاة مطلقاً ولو مع العلم والعمد فضلاً عن الجهل والنسيان والاضطرار فالتفصيل بين العلم وغيره كما يظهر من كلمات الفقهاء في الفقه، والأُصول مبنيّ على الاحتياط أو تماميّة بعض الأدلّة الخاصّة وإلّا فمقتضى القاعدة هو الصحّة مطلقاً.

والوجه في ذلك هو تعدّد الجهات والحيثيّات وعدم الاشتراط لما هو أزيد من إتيان شيء بجهة القربة وذلك واضح بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي.

بل يمكن ذلك على القول بالامتناع مع الاعتراف بتعدّد الملاك والحيثيّات ولو كان التركيب بينهما تركيباً اتّحاديّاً لصدق العنوانين عليه فلامانع من أن يأتي به بقصد العنوان المقرّب ولو لم يخلُ عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلوّ جهة العبادة عن العنوان المبعّد مع فرض تعدّد الحيثيّات والملاكات وحصول التقرّب بالعنوان المقرّب. ولذا قال سيّدنا الإمام المجاهد: على فرض تصوير الملاك في الطرفين يمكن أن يقال بصحّتها حينئذٍ مع العلم والعمد أيضاً لعين ما ذكر وإمكان التقرّب بها مع تماميّة الملاك فعدم الأمر هاهنا كعدم الأمر في باب الضدّين المتزاحمين(١).

لايقال: لازم ذلك هو كون الموجود الخارجيّ محبوباً ومبغوضاً وهو محال.

لأنّا نقول كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ لامحذور فيه لأنّ المحبوبيّة

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٢٤.

والمبغوضيّة ليستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجاً كالسواد والبياض حتّى يكون المحبوب متّصفاً بصفاتٍ خارجيّة بعدد المحبّين والله تعالى محبوب الأولياء ولايمكن حدوث صفة حالة فيه بعددهم.

فالمحبوبيّة والمبغوضيّة من الصفات الانتزاعيّة التي يكون لها منشأ انتزاع فلابدّ من لحاظ المنشأ فإنّ المنتزع تابع لمنشئه في الوحدة والكثرة، فنقول منشأ انتزاع المحبوبيّة هو الحبّ القائم بالنفس المتعلّق بالطبيعة التي هي وجه الخارج أو الوجود العنوانيّ كذلك أو الصورة التي في الذهن كذلك لأنّ الحبّ من الصفات الإضافية ولابدّ في تشخّصه وتحقّقه من متعلّق ولايمكن أن يكون الموجود الخارجيّ مشخّصاً له لأنّه من الكيفيّات النفسانيّة فلابدّ من أن يتشخّص بما هو حاضر لدى النفس بالذات وهو الصورة الحاصلة فيها، ولمّا كانت الصورة وجهاً وعنواناً للخارج تضاف المحبوبيّة إليه، ولهذا قد تنسب المحبوبيّة إلى ما ليس موجوداً في الخارج مع امتناعه لو كان مناط الانتساب قيام صفة خارجيّة بالموضوع إلى أن قال ـ رحمه الله ـ.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحبّ بعنوان والبغض بآخر فيكون الموجود الخارجيّ محبوباً ومبغوضاً مع كون العنوانين موجودين بوجود واحد.

ألا ترى أنّ البسائط الحقيقيّة معلومة لله تعالى ومقدورة ومرضيّة ومعلولة له وهكذا(١).

ولعلّ لذلك قال في جامع المدارك: المعروف بطلان الصلاة في الثوب المغصوب مع العلم بالغصبيّة إلى أن قال فإن كان نظر القائلين بالبطلان إلى الوجوه العقليّة فللنظر فيه مجال وإن كان الحكم مسلّماً بين الأصحاب غاية الأمر ذكر الوجوه العقليّة تأكيداً فلابدّ من الأخذ به(٢).

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٣٤.
(٢) جامع المدارك: ص٢٧٨ و٢٧٩.

ولو سلّمنا البطلان في صورة العلم والعمد لكان القول بالصحّة في الجهل أو النسيان أو الاضطرار محتاجاً إلى أدلّة خاصة ولا كلام في قيامها بالنسبة إلى النسيان والاضطرار لحديث رفع النسيان ورفع ما اضطرّوا إليه وظاهرهما هو رفع شرطيّة الإباحة بسبب النسيان أو الاضطرار فإن قلنا بإطلاق الدليل بالنسبة إلى المقصّر وإلّا اختصّ الحكم بصورة القصور وعدم التقصير.

وأمّا الجهل بالحكم أو الموضوع فهو حكم ظاهريّ ما دام لم ينكشف الخلاف وأمّا مع كشف الخلاف قال في جامع المدارك: إن بنينا على صحّة الوجه العقليّ المتمسّك به لبطلان العبادة فالتفرقة بين صورة العلم والجهل مشكلة وإن بنينا على غيره من شبهة إجماع فلتفرقة الصورتين وجه لعدم التزام القائلين بالبطلان في صورة العلم به في صورة العذر(١).

وقال السيّد المحقّق الخوئي ﷺ في مستند العروة أمّا عدم البطلان في فرض الغفلة أو النسيان فظاهر لعدم كون التصرّف في المغصوب حراماً حينئذ حتّى واقعاً لامتناع توجيه التكليف إليه ومن هنا ذكرنا في محلّه أنّ الرفع (في حديث الرفع) بالنسبة إلى الناسي واقعيّ لاظاهريّ فإذا لم يكن دليل النهي عن الغصب شاملاً له وكان التصرّف المزبور حلالاً واقعاً شمله إطلاق دليل الأمر بالصلاة من دون معارض ولامزاحم لصحّة التقرّب به بعد عدم كونه مبغوضاً إلى أن قال: وأمّا في فرض الجهل فإن كان عن تقصير كما لو كانت الشبهة حكميّة قبل الفحص أو مقرونة بالعلم الاجماليّ بحيث كان الواقع منجّزاً عليه من دون مؤمّن فلاريب في البطلان حينئذ لإلحاق مثله بالعامد وهذا لاغبار عليه وإنّما الإشكال في الجاهل القاصر فالمشهور ذهبوا حينئذٍ إلى الصحّة لكنّه في غاية الإشكال. وملخّص الكلام أنّهم استندوا في

(١) جامع المدارك: ج١ ص ٢٨٠.

الحكم بالصحّة مع الجهل بأنّ الحرمة الواقعيّة ما لم تتنجّز ولم تبلغ حدّ الوصول لاتمنع عن صحّة التقرّب وصلاحيّة الفعل لأن يكون مشمولاً لإطلاق دليل الأمر إذ التمانع في المتزاحمين متقوّم بالوصول فإذن لامانع من فعليّة الأمر لسلامته عن المزاحم ومعه يقع العمل صحيحاً إلى أن قال:

أقول: هذا إنّما يستقيم لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وإنّ التركيب بين متعلّقهما انضماميّ ولايسري الحكم من أحدهما إلى الآخر حتّى يندرج المقام في باب التزاحم إلى أن قال: وأمّا على القول بالامتناع وكون التركيب بينهما اتّحاديّاً وأنّ متعلّق أحدهما عين متعلّق الآخر كما هو مبنيّ هذا القول فيخرج المقام حينئذٍ عن باب المزاحمة بالكلّيّة ويندرج في كبرى التعارض وبعد تقديم جانب النهي يكون المقام من مصاديق النهي عن العبادة ولاريب حينئذٍ في البطلان من دون فرق بين صورتي العلم والجهل لوحدة المناط في كلا الصورتين وهو امتناع كون الحرام مصداقاً للواجب واستحالة التقرّب بالمبغوض الواقعيّ فإنّ غاية ما يترتّب على الجهل هو المعذوريّة وارتفاع العقاب وكون التصرّف محكوماً بالحلّيّة الظاهريّة وشيء من ذلك لاينافي بقاءه على ما هو عليه من الحرمة الواقعيّة كما هو قضيّة اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين[1].

والذي يسهل الخطب هو ما عرفت من أنّ مقتضى القاعدة هو الصحّة على كلّ حال حتّى مع العلم والعمد ولا وجه لتسليم البطلان بحسب القاعدة وبعد لا حاجة في القول بالصحّة إلى قيام الأدلّة الخاصّة فتدبّر جيّداً.

(١) مستند العروة: ج ٢ ص ١٥ ـ ١٨.

التنبيه الخامس: في الوجوه المذكورة لترجيح جانب النهي بناءً على الامتناع وعدم تعدّد الحيثيّات

وقد عرفت أنّ على القول بجواز الاجتماع ووجود المندوحة يكون اللازم هو تقديم النهي جمعاً بين الغرضين ومع عدم وجود المندوحة يقدّم الأقوى ملاكاً إن كان وإلّا فمقتضى القاعدة هو التخيير وهكذا بناءً على الامتناع والاعتراف بتعدّد الحيثيّات وعدم وجود المندوحة يحكم بتقديم الأقوى ملاكاً إن كان وإلّا فالتخيير وأمّا بناءً على الامتناع وعدم الاعتراف بتعدّد الحيثيّات فاللازم هو تقديم أحد الحكمين وقد ذكروا لترجيح أحد الحكمين وجوهاً:

منها أنّ النهي أقوى دلالة من دليل الوجوب فيستكشف بطريق الإنّ أقوائيّة مناط الحرمة دائماً فيما إذا كان الدليل على كلّ واحد من الوجوب والحرمة لفظيّاً ومتكفّلاً للحكم الفعليّ.

وتوضيح ذلك كما أفاد شيخنا الأراكيّ ﷺ أنّ دلالة النهي على سراية الحرمة إلى جميع أفراد الطبيعة أقوى من دلالة الأمر على سريان الوجوب إلى جميعها وذلك لأنّ الأولى مسببة عن الوضع والثانية مستندة إلى الإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة والظهور الوضعيّ يقدّم على الظهور الإطلاقيّ عند التعارض.

ووجهه على ما قرّره شيخنا المرتضى ﷺ في مبحث التعادل والتراجيح من الرسائل أنّ انعقاد الظهور الإطلاقيّ متوقّف على مقدّمات تسمّى بمقدّمات الحكمة ومن جملتها عدم البيان ولا شكّ أنّ الظهور الوضعيّ هو البيان فيكون له الورود على الإطلاق بمعنى أنّه ينتفي بسببه موضوع الإطلاقي[1].

أورد عليه أوّلاً كما أفاد شيخنا الأستاذ ﷺ أنّ الظهور الإطلاقيّ إنّما يتقوّم بعدم

(١) أصول الفقه: ج١ ص ٢٢٠.

البيان المتّصل لا بعدم البيان المطلق ولو كان منفصلاً بمعنى أنّ المتكلّم ما دام مشتغلاً بالكلام لو لم يذكر ما يصلح للقيديّة ثمّ فرغ وكان سائر مقدّمات الحكمة موجودة انعقد من هذا الحين الظهور الإطلاقيّ لا أنّ انعقاده مشروط بعدم ورود البيان ولو بعد زمان فلو ورد بعد ذلك ظهور وضعيّ منافٍ له كان من باب التعارض بين الظهورين فلابدّ من مراعاة الأقوى وربّما كان هو الإطلاقيّ، وبالجملة فالحكم بتقديم الوضعيّ على الإطلاقيّ بمجرّد كونه إطلاقياً وبطريق الكلّيّة ممنوع[1].

لايقال: إنّ الأمر بالصلاة مثلاً مع النهي عن الغصب واصلان إلينا معاً فلاوجه لدعوى انعقاد الظهور الإطلاقيّ مع الظهور الوضعيّ مع كونهما واصلين إلينا معاً لأنّا نقول: الملاك هو مجلس البيان فإذا صدر من الإمام الظهور الإطلاقيّ ولم يصدر معه الظهور الوضعيّ انعقد الظهور الإطلاقيّ، نعم لو صدر قبل الظهور الإطلاقيّ ظهور وضعيّ فلاينعقد الظهور الإطلاقيّ مع وجود الظهور الوضعيّ فتدبّر جيّداً.

وثانياً: كما أفاده سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ أنّ التزاحم لايختصّ بمثل (صلّ) و(لاتغصب) حتّى يقال إنّ الاستغراق في النهي وضعيّ بخلاف الاجتزاء بأيّ فرد من أفراد الصلاة في (صلّ) فإنّه إطلاقيّ بل يعمّ مثل (أكرم العلماء) و(لاتكرم الفسّاق) مع إنّ الاستغراق في كلّ واحدٍ منهما وضعيّ إذ المتزاحمان لاينحصران في الظهور الإطلاقيّ والظهور الشموليّ بل يشملان الظهور الشموليّ والظهور الشموليّ كما إذا كان الطرفان موضوعين للاستغراق.

وثالثاً: أنّ التفكيك بين الأمر والنهي في الدلالة والقول بأنّه في الأوّل تحتاج الدلالة إلى مقدّمات الإطلاق بخلاف النهي فإنّ الدلالة فيه وضعيّة ولاحاجة فيها إلى المقدّمات غير مسموعة بأنّ إسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط وتنوين

---

(١) نفس المصدر.

التنكير لتقييدها بقيد الوحدة الغير المعيّنة لكنْ بالمعنى الحرفيّ لا الاسميّ وألفاظ النفي أو النهي وضعت لنفي مدخولها أو الزجر عنه فلادلالة فيها على نفي الأفراد ولا وضع على حدةٍ للمركّب فحينئذٍ تكون حالها حال سائر المطلقات في احتياجها إلى مقدّمات الحكمة فلافرق بين (أعتق رقبة) و(لاتعتق رقبة) في أنّ الماهيّة متعلّقة للحكم وفي عدم الدلالة على الأفراد وفي الاحتياج إلى المقدّمات(١).

يمكن أن يقال كما مرّ في المبحث الرابع في وجه اختلاف الأمر والنهي في كيفيّة الامتثال إنّ منشأ ذلك هو كثرة الاستعمال، قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ إنّ الطبيعة في متعلّق النهي مستعملة بكثرة الاستعمال في الطبيعة السارية بخلافها في متعلّق الأمر فالدلالة في ناحية النهي على الاستغراق مستندة إلى كثرة الاستعمال فلاحاجة إلى المقدّمات كما لاحاجة إليها في دلالة أدوات العموم كلفظة «كلّ» فإنّ العموم مستفاد منها لا من مقدّمات الحكمة في مدخولها وإلّا لما كان إليها حاجة إلّا إذا أُريد التأكيد مع إنّ الوجدان قاض بخلافه فإنّ مثابة لفظة «كلّ» في الموارد التي ذكرت فيها مثابة لفظة «مطلقاً» في مثل قوله (أكرم رجلاً مطلقاً) فكما أنّ لفظة «مطلقاً» تفيد الإطلاق بالدلالة اللفظيّة فكذلك لفظة «كلّ» تدلّ على العموم بالدلالة اللفظيّة فلاتغفل.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى كون الدلالة عقليّة كما ذهب إليها في الدرر واستشكل عليه في نهاية الدراية وأجاب عنه شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ وقد مضى تفصيله في المبحث الرابع المذكور فراجع ولاأُريد الإطالة.

ومنها أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، أورد عليه في القوانين بأنّ الأمر دائر بين المفسدة والمفسدة إذ في ترك الواجب أيضاً مفسدة.

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٢٣٨ ـ ٢٣٧.

أجاب عنه في الكفاية بأنّ الواجب لابدّ وأن يكون في فعله مصلحة ولايلزم أن يكون في تركه مفسدة كما أنّ الحرام لابدّ وأن يكون في فعله مفسدة لا في تركه مصلحة.

أورد عليه شيخنا الأستاذ الأراكي﴿ره﴾ بأنّه لاشكّ أنّ العقل النيّر كما يشمئزّ من فعل الحرام كذلك من ترك الواجب بلافرق، ألا ترى أنّك كما تبتهج بإنقاذ أحد متعلّقيك من الأخ والابن ونحوهما كذلك تسوء حالك من ترك إنقاذه[1].

يمكن أن يقال: إنّ الاشمئزاز من ترك الواجب من جهة فقدان مصلحة الواجب لا من مفسدة ترك الواجب وهكذا سوء الحال من ترك إنقاذ أحد من المتعلّقين من جهة فوت المصلحة وهو حفظ وجودهم وبقائهم.

هذا مضافاً إلى ما مرّ سابقاً من أنّ الترك يكون من الأمور العدميّة فلايتّصف بشيء من الوجوديّات بل الإشكال على الوجه المذكور للترجيح هو الذي أفاده صاحب الكفاية من أنّ الأولويّة مطلقاً ممنوعة بل ربّما يكون العكس أولى كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها[2].

هذا مضافاً إلى أنّه لا دوران في محلّ الكلام لإمكان استيفاء كلا الغرضين بإتيان الصلاة في غير مورد الغصب وترك الغصب بجميع أفراده لأنّ المفروض هو وجود المندوحة فله التحرّز عن المفسدة مطلقاً مع جلب المنفعة كما حُكي عن فوائد صاحب الكفاية.

نعم لو كان العموم شموليّاً من الطرفين لكان الدوران صحيحاً كما لايخفى.

ومنها: الاستقراء بدعوى أنّه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب

---

(١) أصول الفقه: ج١ ص٢٢٢.

(٢) الكفاية: ج١ ص٢٧٧.

الوجوب كحرمة الصلاة في أيّام الاستظهار وعدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين.

وفيه أوّلاً المنع عن تحقّقه بمثل الموردين، وثانياً أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يُفِدِ القطع.

التنبيه السادس: في لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات والجهات

ولايخفى عليك أنّ المترائى من جماعة هو التعامل مع مثل (أكرم العلماء) و(لاتكرم الفسّاق) معاملة التعارض لا التزاحم وهو محلّ منع مع وجود المقتضي في كل واحد منهما، فمقتضى القاعدة في مثله هو التزاحم لا التعارض فكما أنّ تعدّد الجهة والعنوان يكفي مع وحدة المعنون وجوداً في جواز الاجتماع فكذلك يكون تعدّد الإضافات مجدياً في جواز الاجتماع لاقتضاء الإضافات المختلفة اختلافها في المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً كاختلافها في الحكم الشرعيّ من الوجوب والحرمة. وبالجملة لامجال للتفكيك بين تعدّد الإضافات وتعدّد العنوانات وعليه يكون مثل (أكرم العلماء) و(لاتكرم الفسّاق) من باب الاجتماع مثل (صلّ) و(لاتغصب) لا من باب التعارض.

نعم لو لم يكن لأحد الإضافات ملاك للحكم كان من باب التعارض كما أنّ الأمر يكون هكذا لو علم أنّ أحد العنوانين لاملاك فيه فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ حكم صورة وجود المندوحة وعدمها يعرف ممّا مرّ في تعدّد العنوانات والجهات.

الخلاصة:

تصوير اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة:

لا اشكال في تصوير ذلك بناءً على القول بالجواز لأنّ النسبة بين العبادة والعنوان المكروه: إمّا هي العموم من وجه كالصلاة المندوبة مع الكون في مواضع التهمة ففي هذه الصورة يتعدّد العنوان في مورد الاجتماع ومع التعدّد لا منافاة بين الاستحباب والكراهة كما هو الواضح.

وإمّا النسبة بين العبادة والعنوان المكروه هي الأعمّ والأخصّ المطلق ففي هذه الصورة فإن أخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم (صلّ ولا تصلّ في الحمام) ففي جريان جواز الاجتماع إشكالٌ لأنّ المطلق عين ما أخذ في المقيّد ومع العينيّة لايعقل تعلق الحكمين المختلفين بالطبيعة الواحدة ولو في الذهن وعليه يجري حكم الامتناع فيحمل النهي على الارشاد إلى سائر الأفراد لعدم امكان تعلّق النهي مع الأمر بالطبيعة الواحدة أو يخصّص النهي بالمشخّصات الخارجة عن الطبيعة الواحدة كايقاع الصلاة في الحمام.

وإن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم (حرّك ولا تدن إلى موضعٍ كذا) فيجوز اجتماع الأمر والنهي فيه لتعدّد العنوان وإن كانت النسبة بينهما بحسب المورد هي الأعمّ والأخصّ، فتأمّل.

هذا كلّه بالنسبة إلى تعلّق الأمر والنهي بعنوانين مختلفين اللذين يجتمعان في الوجود الخارجي.

وأمّا إذا تعلّق النهي بذات العبادة ولابدل لها كصوم يوم عاشورا أو الصلوات المبتدأة عند غروب الشمس وطلوعها.

فإن أمكن رجوع النهي إلى عنوان آخر كعنوان الموافقة مع بني أميّة أو التشابه بعبدة الشمس فلا اشكال في اجتماع الأمر والنهي إذ مرجع ذلك إلى تعدّد العنوان لأنّ الأمر متعلّق بذات العبادة والنهي راجع إلى عنوان آخر كالموافقة مع بني أميّة أو المشابهة بعبدة الشمس وإن لم يمكن رجوع النهي إلى عنوان آخر فمقتضاه هو لزوم رفع اليد عن الأمر والحكم بفساد العبادة لدلالة النهي على مرجوحيّة المتعلّق وهو لايجتمع مع مقرّبية المتعلّق بعد فرض عدم كونه معنوناً بعنوان آخر.

وبالجملة فمع تعدّد العناوين والقول بالجواز لا إشكال في اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة ولا حاجة إلى دعوى سقوط الأمر عن الفِعلية أو حمل النهي على الاقتضائي بل مقتضى ظاهر هما هو بقائهما على الفِعلية وهما يحكيان عن وجود المصلحة في متعلّق الأمر والمفسدة في متعلّق النهي من دون كسر وانكسار في مصلحة المأمور به ومن دون تزاحم بينهما مثلاً إذا قال المولى لعبده جئني بماءٍ في البلور ولا تأت به في الخزف فإذا تخلّف العبد وأتى بالماء في الخزف لايتغير مصلحة الماء وهو رفع العطش بل هو باقٍ على ما هو عليه من دون كسر وانكسار وإنّما عصى مولاه لعدم إتيانه في ظرف يليق بشأنه وهو مفسدة غير مرتبطة بمصلحة الماء فإذا كانت المصلحة والمفسدة باقيتين فالأمر والنهي باقيان على المولوية ولا يحملان على الارشاد إذ لا تزاحم بينهما.

وممّا ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب أو مع الوجوب أو حكم اجتماع الحرام مع الحرام أو اجتماع المستحبّ مع المستحب فإنّ بناء على جواز الاجتماع لا اشكال في اجتماعهما مع تعدّد العنوان إذ لا مزاحمة بينهما في مقام الامتثال كما لايخفى.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: في حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرّف في الدّار

المغصوب وهو على أقسام:

أحدها أن يكون المكلّف مضطراً إلى ارتكاب الحرام من دون سوء الاختيار ولا اشكال في هذه الصورة في سقوط الحرمة والحكم التكليفي إذ لا قدرة له والتكليف بما لايطاق قبيح هذا مضافا إلى صحاح تدلّ على رفع التكليف عند الاضطرار ولا إشكال أيضاً في صحّة صلاته في الدّار المغصوبة بعد اضطراره إلى السكونة فيها وعدم المندوحة.

وعليه فيجوز له أن يصلّي فيها مع الركوع والسجود ولا يجب عليه الاقتصار على الايماء والاشارة بدلاً عنهما وذلك لمنع التصرّف الزائد بالركوع والسجود إذ لايتفاوت في إشغال المحلّ بين أن يركع أو يؤمى إليه.

نعم لو حصلت له المندوحة لايجوز له أن يصلّي فيها بل يجب عليه أن يخرج منها ويصلّي في خارجها إن وسع الوقت وإلاّ فع ضيق الوقت يجب عليه أن يصلّي في حال الخروج إذ الصلاة لاتسقط بحال.

ثانيها: أن يكون الإضطرار إلى إرتكاب الحرام بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدّار بدون إذن صاحبها وانحصر التخلّص منها بالتصرّف الخروجي.

يقع الكلام حينئذٍ في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان الحكم التكليفيّ للخروج الّذي صار اضطراريّاً بسوء الاختيار وهنا أقوال:

أحدها هو اجتماع الوجوب والحرمة في الخروج وفيه أنّه لا مجال له بعد اعتبار المندوحة في باب اجتماع الأمر والنهي إذ المفروض أنّه لامندوحة له بالنسبة إلى التصرّف الخروجي ومع عدم المندوحة تكليفه بوجوب الخروج مع حرمته تكليف بالمحال.

وثانيها: هو وجوب الخروج مع جريان حكم المعصية عليه بعد سقوط النهي

عنه بالاضطرار وهو منسوبٌ إلى صاحب الفصول ومختار أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ وهو أقوى الأقوال.

أمّا وجوب الخروج فن جهة كون الخروج من مقدّمات ردّ المغصوب وهو واجبٌ وأمّا سقوط النهي عن الخروج مع كونه تصرّفاً غصبياً فللاضطرار.

ثالثها: أنّ الخروج واجبٌ من دون جريان حكم المعصية عليه وهو ظاهر البطلان بعد كون الاضطرار اليه بسوء الاختيار.

رابعها: أنّ الخروج حرامٌ فِعلي ولاوجوب له وفيه أنّ الخروج مقدّمة للواجب الأهمّ وهو وجوب ردّ المغصوب والمقدّمة الموصلة واجبة بوجوب ذيها والحرمة الفِعلية لشيءٍ مع فرض الاضطرار إليه مستحيلة فمع الاستحالة يسقط الحرمة ويبقى عقوبته بسوء الاختيار لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لايمنع عن العقوبة.

خامسها: أنّه لا وجوب ولا حرمة للخروج مع جريان حكم المعصية عليه وفيه أنّ نفي الوجوب مع كونه من مقدّمات وجوب ردّ المغصوب غير مسموع وممّا ذكر يظهر أنّ أقوى الأقوال هو القول الثاني فلاتغفل.

المقام الثاني: في بيان الحكم الوضعي عند الاضطرار إلى الخروج.

ولايخفى عليك صحّة الصلاة عند الاضطرار إلى الخروج باتيانها مع الايماء بالركوع والسجود حال الخروج الاضطراري وضيق الوقت عن الاتيان بها في خارج الدّار.

بل المختار هو صحّة الصلاة مطلقاً ولو عصى في إتيانها سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل وسواء علم المضطرّ بحكم الغصب أو موضوعه أو لم يعلم وسواء وسع الوقت أو لم يسع وسواء تمكن من إقامة الصلاة في خارج الدار المغصوبة مع الشرائط الكاملة أو لم يتمكّن وذلك لما مرّ من تماميّة الملاك وعدم إحراز دليل لاشتراط خلوّ العبادة عن اقتران محرّم من المحرّمات.

نعم من تمكّن من إقامة الصلاة في خارج الدّار المغصوبة مع شرائطها الكاملة وأتى بها في الدار المغصوبة مع الايماء بالركوع والسجود عند الخروج لايصحّ صلاته لإنّه اكتفى بوظيفة العاجز مع تمكّنه من الاتيان بصلاة القادر.

التنبيه الثاني: أنّه وقد ذكرنا اختصاص اجتماع الأمر والنهي بوجود الملاك في الطرفين وعليه فلاتعارض بينهما لوجود الملاك في الطرفين على المفروض بل ولا تزاحم بينهما مع وجود المندوحة لامكان الجمع بينهما بتقديم النهي وإتيان المأمور به في مكان آخر جمعاً بين الغرضين كما هو مقتضى القاعدة عند تزاحم المضيّق مع الموسّع كوجوب الإزالة ووجوب الصلاة.

وعليه فمع وجود المندوحة وإمكان الجمع المزبور لامجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكاً إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين ولو كان في غاية الضعف لأجل الآخر ولو كان في غاية القوّة بعد إمكان إحرازهما معاً كما هو المفروض مع وجود المندوحة نعم يقع التزاحم بينهما مع عدم وجود المندوحة حتّى على القول بالاجتماع لعدم التمكّن من إمتثالهما مع عدم وجود المندوحة فاللازم حينئذ هو تقديم الأقوى ملاكاً إن كان وإلاّ فالحكم هو التخيير من دون فرق بين الامتناع وجواز الاجتماع إذ لايجوز التكليف بهما فإنّه تكليف بما لايطاق.

ودعوى اختصاص الرجوع بالأقوى ملاكاً بالقول بالامتناع لاوجه لها بعد عدم إمكان امتثالهما لعدم وجود المندوحة كما لايخفى.

ثمّ إن كان الأقوى ملاكاً معلوماً فهو وإلاّ فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحة وتزاحم الأمر والنهي في مقام الامتثال.

ودعوى تعارض الخطابين من جهة تشخيص الأقوى ملاكاً فيرجع إلى المرجّحات السنديّة فيقدّم الأقوى منهما دلالةً أو سنداً ويكشف بذلك أنّ مدلوله أقوى ملاكاً مندفعةٌ أوّلاً باختصاص المرجّحات السنديّة بمدارك حكم الحكمين

لاختصاص المقبولة بذلك وثانياً بأنّ مجرّد أقوائيّة السند لأجل أعدليّة الراوي مثلاً لايكشف عن أقوائيّة ملاك مدلول الخبر.

التنبيه الثالث: في حكم التردّد بين التزاحم أو التعارض وكيفيّة إحراز الملاك في الطرفين.

لا إشكال في وجود الملاك في الطرفين على القول بجواز الاجتماع ووجود المندوحة لوجود الكاشف عن الملاك في الطرفين إذ المفروض هو فِعلية الأمر والنهي على هذا القول في الطرفين لعدم المزاحمة بينهما ويستكشف من اطلاق كلّ واحد من الأمر والنهي عن وجود الملاك.

وأمّا على القول بالامتناع أو الاجتماع مع عدم المندوحة فقد يقال بأنّه لا طريق لنا إلى احراز وجود الملاك في الطرفين مع عدم فِعلية الأمر والنهي معاً فيهما.

وعدم اجتماع الخطابين فيهما يمكن أن يكون لعدم وجود المقتضي في كلّ طرف لا للتزاحم وغلبة أحدهما على الآخر فالمرجع حينئذ هو الأُصول العمليّة بعد عدم جريان الأخبار العلاجيّة في العامّين من وجه لاستلزام جريانها لطرح المرجوح مطلقاً ولو في مورد الافتراق بعد عدم إمكان التبعيض في الحجّيّة وهو كما ترى فيؤخذ بالبراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الوجوب والحرمة ويحكم بالاباحة بالنسبة إلى الفعل والترك.

يمكن أن يقال إن كانت الخطابات بالنسبة إلى مورد الاجتماع شخصيّة فلايمكن اجتماعها ولا كاشف حينئذ عن وجود الملاك في الطرفين.

وأمّا إذا كانت الخطابات متعلّقة بالطبيعة المطلقة الحاكية عن أفرادها فالخطاب بالاطلاق الذاتي مع قطع النظر عن المزاحم موجود ومع إحراز وجود الخطاب يكشف عن وجود الملاك في كلّ طرف.

ومزاحمة الخطاب الآخر إنّما توجب رفع فِعلية أحد الخطابين لارفع الملاك

ولادليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالاطلاق الذاتي.

وحكم العقل بتقديم النهي أو الأمر على تقدير الامتناع أو على فرض عدم وجود المندوحة والقول بالاجتماع لايدلّ على سلب الملاك لأنّ التقييد عقليٌ وليس بشرعيٍ.

وعليه فمع دلالة كلّ خطاب على وجود الملاك في الطرفين يندرج المورد في المتزاحمين ويحكم عليه بالتخيير لو لم يكن دليل على ترجيح أحد الملاكين ولا مورد للمرجوع إلى الأُصول العمليّة كما لايخفى.

نعم على القول بالامتناع وتعلّق الخطاب بما يصدر عن الفاعل في الخارج لا علم بوجود الخطابين بعد افتراض إستحالة تعلّقهما بالواحد الخارجي.

فحينئذ أمكن الرجوع إلى البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى خصوص الوجوب أو الحرمة ويكون الحكم هو الاباحة بالنسبة إلى الفعل والترك فتدبّر جيّداً.

التنبيه الرابع:

في مقتضى القواعد من جهة الحكم الوضعي وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ مقتضى المختار من جواز الاجتماع وكفاية تعدّد الحيثيّة والملاك في صحّة العبادة وعدم وجود دليل على اشتراط خلوّ جهة العبادة عن جهة المبغوضيّة هو الحكم بصحّة العبادة ولو مع العلم والعمد فضلاً عن الجهل والنسيان والاضطرار.

بل قلنا أمكن القول بالصحّة على الامتناع وتعدّد الملاك ولو كان التركيب بينهما تركيباً اتّحاديّاً لصدق العنوانين عليه فلامانع من أن يأتي به بقصد العنوان المقرّب ولو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلوّ جهة العبادة عن العنوان المبعّد.

لايقال لازم ذلك هو كون الموجود الخارجي محبوباً ومبغوضاً وهو محال لأنّا نقول إن المحبوبيّة والمبغوضيّة ليستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجاً كالسواد والبياض بل هما من الكيفيّات النفسانيّة ولابدّ من أن يتشخّص كلّ واحد بما هو

حاضر لدى النفس بالذّات وهو الصورة الحاصلة فيها ولذا قد تنسب المحبوبيّة إلى ما ليس موجوداً في الخارج مع أنّه ممتنعٌ لو كان مناط الانتساب هو قيام صفة خارجيّة بالموضوع الخارجي.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحُبّ بعنوان والبُغض بآخر فيكون الموجود الخارجي محبوباً ومبغوضاً من جهة كون العنوانين موجودين بوجود واحد.

وعلى ما ذكرنا أمكن القول بصحّة العبادة مطلقاً ولو مع العلم والعمد فضلاً عن الجهل والنسيان والاضطرار والتفصيل بين العلم وغيره مبنيٌ على الاحتياط أو تماميّة الأدلّة الخاصّة المذكورة في الفقه وأمّا إذا قلنا بعدم الوجه للزوم الاحتياط لأنّ الأدلّة الخاصّة ضعيفة والاجماع المدّعى في المقام محتمل المدرك فمقتضى القاعدة هو الصحّة مطلقاً.

ولو سلّمنا عدم تماميّة ما ذكرناه من صحّة العبادة بمقتضى القاعدة فالعبادة في صورة العلم والعمد باطلةٌ وفي صورة النسيان والاضطرار صحيحةٌ لقيام الدليل الخاص على رفع شرطيّة الاباحة بسبب النسيان أو الاضطرار.

وأمّا الصحّة عند الجهل بالموضوع أو الحكم فهي غير واضحةٍ بعد كون الدليل يفيد الحكم الظاهري إذ مع كشف الخلاف لا مجال للدليل بعد حصول العلم.

والقاعدة على المفروض غير تامّةٍ اللّهمّ إلاّ أن يدّعى الاجماع في المقام وهو لايخلو عن التأمّل.

والّذي يسهل الخطب هو ما عرفت من أنّ القاعدة تامّة ومقتضاها هو الصحّة على كل حالٍ وبقيّة الكلام في محلّه.

التنبيه الخامس: في الوجوه المذكورة لترجيح جانب النهي بناءً على الامتناع وعدم تعدّد الحيثيّات.

وقد ذكرنا أنّ على القول بجواز الاجتماع ووجود المندوحة يلزم القول بتقديم

النهي على الأمر في مورد الاجتماع جمعاً بين الغرضين مع إمكانه.

ومع عدم وجود المندوحة يلزم القول بتقديم الأقوى ملاكاً إن كان وإلاّ فالتخيير بل الأمر كذلك بناءً على الامتناع والاعتراف بتعدّد الحيثيّات وعدم وجود المندوحة.

وأمّا بناءً على الامتناع وعدم الاعتراف بتعدّد الحيثيّات فقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً:

منها: أنّ النهي أقوى دلالة من دليل الوجوب لأنّ دلالة النهي على سريان الحرمة إلى الأفراد ناشئةٌ من الوضع بخلاف دلالة صيغة الأمر على السريان فإنّها مستندةٌ إلى الاطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة.

ومن المعلوم أنّ الظهور الاطلاقي ينتفي بوجود الظهور الوضعيّ لأنّ الظهور الاطلاقي متقوّم بعدم البيان والظهور الوضعيّ يصلح لأن يكون بياناً وهذا هو الوجه في تقديم النهي على الأمر.

أُورد عليه بأنّ التقوّم المذكور واضحٌ فيما إذا كان الظهور الوضعيّ مقارناً فإنّه يمنع عن إنعقاد الظهور وإلاّ فالظّهور الإطلاقي منعقد ويقع التعارض حينئذ بين الظهور الوضعي والإطلاقي فاللاّزم هو مراعاة الأقوى وربما يكون الإطلاقي أقوى من الوضعيّ كما قرّر في محلّه.

هذا مضافاً إلى أنّ التزاحم بين الأمر والنهي لايختصّ بصورة تزاحم الإطلاقي مع الوضعي بل يعمّ ما إذا تزاحم الوضعي مع الوضعي مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق.

مع أنّ الاستغراق في كليهما وضعيٌّ.

ومنها: أنّ دفع المفسدة أوْلى من جلب المنفعة.

ربّما يقال في الجواب أنّ الأمر دائر بين المفسدة والمفسدة فإنّ في ترك الواجب

أيضاً المفسدة ويمكن دفعه بأنّ الواجب لابدّ وأن يكون في فعله مصلحة ولايلزم أن يكون في تركه مفسدة.

فالأوْلى في الجواب أن يقال أنّ الأولوية مطلقاً ممنوعة لإمكان العكس أحياناً.

هذا مضافاً إلى أنّه لا دوران فيما إذا كانت المندوحة وأمكن استيفاء الغرضين.

ومنها: أنّ الاستقراء يشهد على تقديم جانب النهي على الأمر.

وفيه أوّلاً أنّه استقراء غير تامٍ.

وثانياً: أنّه لادليل على اعتبار الاستقراء.

فالحاصل أنّ دعوى تقدّم النهي على الأمر مطلقاً ممنوعة بل يمكن تقديم الأمر عليه فيما إذا كانت مراعاة المصلحة أوْلى فاللأزم حينئذ هو مراعاة الأوْلى وهو يختلف بحسب الموارد.

التنبيه السادس: أنّ تعدّد الاضافات كتعدّد العنوانات من جهة كونها من باب التزاحم لا التعارض فكما أنّ تعدّد العنوان يكفي في جواز الاجتماع فكذلك تعدّد الاضافات يوجب جواز الاجتماع لإقتضاء الاضافات المختلفة اختلافها في المصلحة والمفسدة كما يقتضي اختلاف العناوين ذلك وعليه فلامجال للتفكيك بين تعدّد الاضافات كاكرام العلماء واكرام الفساق وتعدّد العنوانات مثل عنوان الصلاة والغصب وممّا ذكر يظهر أنّ مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق يكون من باب التزاحم واجتماع الأمر والنهي كما أنّ صلّ ولا تغصب يكون كذلك.

نعم لو لم يكن لأحد الاضافات ملاكٌ كان ذلك من باب التعارض لا التزاحم كما مرّ تفصيل ذلك، فراجع.

الفصل الثالث: في أنّ النهي هل يكشف عن الفساد أو لا؟

وهنا مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: أنّه قد عرفت في المسألة السابقة بيان الفرق بينها وبين هذه المسألة وحاصله أنّ تمايز المسائل كتمايز العلوم بالموضوعات والمحمولات وهما في المسألتين متغايرتان فإنّ مرجع الموضوع والمحمول في المسألة السابقة إلى أنّ الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحداً حقيقيّاً أو لا. والموضوع في هذه المسألة هو أنّ النهي المتعلّق بذات العبادة أو المعاملة هل يقتضي الفساد أو لا. ومن المعلوم أنّ الموضوع والمحمول في المسألتين متغايران إذ الموضوع في المسألة الأُولى هو الواحد المعنون بعنوانين والموضوع في هذه المسألة هو النهي المتعلّق بذات العبادة أو المعاملة والمحمول في الأولى هو أنّه يكون واحداً حقيقيّاً وفي الثانية هو أنّه هل يقتضي الفساد أو لا.

ومع امتياز المسألتين بالموضوع والمحمول لايبق الإجمال والشبهة حتّى ترفعه الجهة المبحوث عنها في المسألتين إذ الاختلاف بالذاتيّات يوجب التميّز بينهما في المرتبة السابقة على الاختلاف بالجهات المترتّبة والعارضة وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث قال: إنّ البحث في هذه المسألة في دلالة النهي على الفساد بخلاف تلك المسألة فإنّ

البحث فيها في إنّ التعدّد يجدي في رفع غائلة الاجتماع أم لا[١].

فالحقّ إنّ الاختلاف بين المسألتين باختلاف الموضوع والمحمول لا بالجهات العارضة.

وممّا ذكر يظهر أيضاً ما في المحاضرات حيث قال: إنّ نقطة الامتياز بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة هي أنّ النزاع في هذه المسألة كبرويّ فإنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو ثبوت الملازمة بين النهي عن عبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى وهي تعلّق النهي بالعبادة، وفي تلك المسألة صغرويّ حيث إنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو سراية النهي في مورد الاجتماع والتطابق عن متعلّقه إلى ما ينطبق عليه متعلّق الأمر وعدم سرايته.

وعلى ضوء ذلك فالبحث في تلك المسألة في الحقيقة بحث عن إثبات الصغرى لهذه المسألة حيث إنّها على القول بالامتناع وسراية النهي عن متعلّقه إلى ما ينطبق عليه متعلّق الأمر تكون من إحدىٰ صغريات هذه المسألة ومصاديقها فهذه النقطة الرئيسيّة للفرق بين المسألتين[٢].

وذلك لأنّ النقطة المذكورة أيضاً من الجهات المترتّبة على ناحية اختلاف المسألتين في الموضوع والمحمول فكما أنّ الامتياز في ناحية الموضوعات والمحمولات لايُبقي المجال للاعتبار من ناحية الجهات العارضة المذكورة في الكفاية فكذلك لايبقى المجال للامتياز من ناحية الجهات المترتّبة المذكورة في المحاضرات.

ثمّ إنّ ما أفاده من أنّ نتيجة المسألة الأُولى تكون صغرى لهذه المسألة، بناءً على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه متعلّق الأمر، لاما إذا قلنا بجواز الاجتماع فإنّ النهي حينئذٍ لم يتعلّق بالعبادة أصلاً حتّى يبحث عن

(١) الكفاية: ج١ ص٢٨٢.
(٢) المحاضرات: ج٥ ص٣.

ملازمته مع الفساد وعدمها.

منظورٌ فيه بعدما ستعرف أنّ موضوع البحث في المقام هو ما إذا تعلّق النهي بنفس العبادة من دون توسيط أيّ عنوان آخر وإلّا فهو خارج عن محلّ الكلام وسيأتي إن شاء الله تعالى بقيّة الكلام في المقدّمة السابعة.

وأمّا الفرق بين المسألتين بأنّ مورد المسألة السابقة هو العامّان من وجه بخلاف هذه المسألة فإنّ موردها هو العامّ والخاصّ المطلق.

ففيه منع تخصيص المسألة الأُولى بالعامّين من وجه إذ يجرى النزاع المتقدّم فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العامّ في الخاصّ وإن كانا بحسب المورد العامّ والخاصّ المطلق وعليه فيجري النزاع في مثل قولهم (حرّك ولا تُدنِ إلى موضع كذا) مع إنّ النسبة بينهما بحسب المورد هو العامّ والخاصّ المطلق لتعدّد العنوان وكفايته في المغايرة في الذهن الذي يكون موطن تعلّق الأحكام، وعليه فلايصحّ الفرق المذكور المحكيّ عن المحقّق القميّ ﷺ، وقد مرّ شطر من الكلام في توضيح ذلك في ص٥٨ فراجع.

المقدّمة الثانية: أنّه اختلف أصحابنا الأُصوليّون في كون هذه المسألة من مباحث الألفاظ أو المباحث العقليّة مع اتّفاقهم في مسألة الاجتماع على أنّ المسألة عقليّة، والسبب في ذلك هو اختلاف استدلالات القوم فإنّ جملة منها عقليّة وجملة أُخرى لفظيّة، وبهذا الاعتبار جعل سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ المسألة عقليّة لفظيّة حتّى تناسب استدلالات القوم.

ولكن ينبغي أن يقال علينا أن نجعل المسألة لفظيّة لأنّ الملازمة العقليّة بين حرمة العبادة وانتفاء ملاك الأمر بوجود المفسدة والمرجوحيّة واضحة كما أنّ عدم الملازمة العقليّة بين حرمة المعاملة تكليفاً وعدم ترتّب الأثر واضح فلاينبغي أن يُبحث في الواضحات بل ينبغي البحث عن كشف النهي الذي يدلّ على الحرمة عن مرجوحيّة المتعلّق وعدم وجود ملاك الأمر من المصلحة وعدم كشفه.

ولذلك يكون الأنسب أن يجعل في العنوان لفظ الكشف ويقال هل النهي عن الشيء يكشف عن الفساد أو لا.

وأمّا الاقتضاء بمعناه الفلسفيّ فلامجال له لعدم التأثير والتأثّر بين لفظ النهي والفساد كما لايخفى، وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّ الدلالة الالتزاميّة ممنوعة في المقام لفقدان شرطها من كون التلازم ذهنيّاً وواضحاً.

المقدّمة الثالثة: في تحرير محلّ النزاع

ولايخفى عليك أنّ محلّ النزاع هو دلالة النواهي المولويّة وعدمها على الفساد لا الإرشاديّة الدالّة على المانعيّة في المعاملات كالنهي عن الغرر، وفي العبادات كالنهي عن الصلاة في وبر ما لايؤكل لحمه، إذ بعد إحراز كون النواهي هي الإرشاديّة إلى المانعيّة فلا خفاء في دلالتها على الفساد لأنّ مقتضى اعتبار عدم وجود شيء في صحّة المعاملة أو العبادة هو عدم شمول أدلّتها لها مع وجود الشيء المذكور واختصاصها بغير صورة وجود الحصّة المنهيّ عنها وهذا ليس إلّا الفساد.

إدراج النواهي التنزيهيّة

ثمّ إنّ النواهي المولويّة هل تختصّ بالتحريميّة أو تعمّ التنزيهيّة ولو بتعميم الملاك، ذهب في الكفاية إلى الثاني وإن كان ظاهر النواهي المولويّة هي التحريميّة وذلك لعموم ملاك البحث، إذ سيأتي إن شاء الله تعالى أنّ منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفيّة النهي عن المرجوحيّة ومبغوضيّة متعلّق النهي فإنّ مع المبغوضيّة والمرجوحيّة لايصلح المتعلّق للتقرّب.

وهذا الملاك موجود في النواهي التنزيهيّة أيضاً لأنّها تدلّ على مرجوحيّة المتعلّق وهو مع المرجوحيّة لايصلح للتقرّب، والكلام فيما إذا تعلّق النهي بذات العبادة لا بالخصوصيّات اللاحقة بذاتها، ولا إشكال حينئذٍ في دلالة النواهي على مرجوحيّة ذات العبادة ومبغوضيّتها، ومن المعلوم أنّه لايمكن التقرّب بالمبغوض والمرجوح وإن

كانت المبغوضيّة والمرجوحيّة ناقصة. هذا بخلاف ما إذا تعلّقت النواهي بالخصوصيّات اللاحقة فإنّ المرجوحيّة والمبغوضيّة ليست حينئذٍ في ذات العبادة بل في الخصوصيّات اللاحقة بالمصاديق فيمكن التقرّب بذات العبادة لأنّ حالها حال سائر الحصص والأفراد في إفادة الغرض ولكن هذه الصورة خارجة عن محلّ الكلام لأنّ الكلام في النواهي المتعلّقة بذوات العبادات.

ذهب شيخنا الأُستاد الأراكي ﷺ إلى أنّ الحقّ هو عدم كون التنزيهيّ محلّاً للنزاع مستدلّاً بأنّ المفروض كون العنوان من حيث الذات مشتملة على المصلحة الوجوبيّة المانعة من النقيض وهذه المصلحة لاتزاحمها إلّا المفسدة التحريميّة المانعة من النقيض أيضاً لا المفسدة الكراهيّة الغير المانعة عنه المشوبة بالرخصة في الفعل فإنّ هذه لايعقل أن تصير مزاحمة للجهة الوجوبيّة ومسقطة لها عن التأثير.

وبعبارة أُخرى الجهة الكراهيّة تقتضي كون الفعل خلاف الأُولى وهو غير منافٍ للعباديّة وإنّما المنافي لها كونه معصية ولهذا تراهم يسمّون العبادات التي تعلّق بها النهي التنزيهيّ بالعبادات المكروهة فإنّ معنى ذلك أنّها صحيحة غاية الأمر كونها أقلّ ثواباً ولم يعهد القول بفسادها من أحد حتّى من القائلين بأنّ النهي في العبادات موجب للفساد فهذا دليل على خروج النهي التنزيهيّ من تحت هذا النزاع(١).

ويمكن أن يقال أوّلاً إنّ المصلحة الوجوبيّة راجحة فلايجتمع مع المرجوحيّة الدالّة عليها النهي التنزيهيّ فكما إنّ النهي التحريميّ لايجتمع مع المصلحة الوجوبيّة فكذلك لايجتمع النهي التنزيهيّ الكاشف عن المرجوحيّة مع المصلحة الوجوبيّة فلابدّ من تخصيص المطلقات بغير صورة النواهي التنزيهيّة ولعلّ تسمية العبادات بالمكروهة أو القول بأنّ العبادات المكروهة أقلّ ثواباً تختصّ بما إذا تعلّقت النواهي التنزيهيّة

(١) أصول الفقه: ج١ ص٢٣٨.

بالخصوصيّات اللاحقة لا بذوات العبادات.

وثانياً: أنّ محلّ الكلام في النواهي التنزيهيّة لايختصّ بالواجبات المنهيّة بالنهي التنزيهيّ بل يعمّ المستحبّات المنهيّة بالنهي التنزيهيّ، ومن المعلوم أنّها لاتشتمل على المصلحة الوجوبيّة حتّى يقال لاتزاحمها إلّا المفسدة التحريميّة المانعة من النقيض.

لايقال: إنّ عموم الملاك لايكون إلّا بالنسبة إلى العبادات إذ المرجوحيّة لاتجتمع مع المقرّبيّة وهذا بخلاف المعاملات فإنّه لامانع من اجتماع المرجوحيّة مع ترتّب الأثر ولذا تصحّ المعاملات المكروهة كبيع الأكفان لأنّا نقول كما في تعليقة المحقّق الإصفهاني بأنّ عدم العموم للمعاملات لايقتضي التخصيص بالتحريميّ مع العموم بالإضافة إلى العبادات لأنّ التحفّظ على عموم العنوان الساري في جميع الأقسام ممكن بملاحظة النهي مطلقاً أي غير مقيّد بمرتبة خاصّة لا ملاحظته بجميع مراتبه حتّى لايعقل سريانه في جميع موارده من العبادات والمعاملات فتدبّر[1].

وبالجملة فلاوجه لتخصيص النزاع بالنواهي التحريميّة لما عرفت من تعميم الملاك بالنسبة إلى النواهي التنزيهيّة أيضاً ولو في العبادات.

خروج النواهي الغيريّة

ثمّ إنه ربّما يعمّم النزاع بالنسبة إلى النواهي الغيريّة كما ذهب إليه في الكفاية بدعوى تعميم الملاك أيضاً من جهة دلالتها على الحرمة وإن لم تكن موجبة لاستحقاق العقوبة على مخالفتها، إذ الحرمة مساوقة للمرجوحيّة ومن المعلوم أنّها لاتجتمع مع العبادة لأنّها مساوقة للراجحيّة ومقتضى تقديم النهي على الأمر هو تخصيص مطلقات العبادة بغير صورة النواهي وهذا ليس إلاّ معنى الفساد.

أورد عليه أوّلاً بأنّ التكاليف المقدّمية على فرض تسليم المقدّمية ووجود

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٤١.

التكاليف شرعاً خارجة عن محلّ النزاع لأنّها ليست متعلّقة بذات العبادة بل هي متعلّقة بها بعنوان غير عنوان ذات العبادة وهي مقدّميّتها لترك التكاليف النفسيّة مع أنّ الكلام في النواهي المتعلّقة بذاتها.

وثانياً: بأنّ التكاليف المقدّميّة لاتوجب مخالفتها العقوبة والبعد استقلالاً لأنّهما مترتّبان على مخالفة التكاليف النفسية وعليه فالنواهي الغيريّة وإن قلنا بعدم اجتماعها مع الأمر بالعبادة إلّا أنّها بمجرّدها لاتوجب سقوط العبادة عن صلاحيّتها للتقرّب إذ لاتكون مخالفتها عصياناً ولامبعّدة مستقلّاً.

لايقال إنّ مقدّميّة العبادة لترك ذي المقدّمة الذي هو مبعّد يكفي في المنع عن التقرّب بها كما ذهب إليه المحقّق الإصفهاني[1]، بل وشيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ حيث قال: لاشكّ في اتّصاف المقدّميّة باللابدّيّة العقليّة إذ معنى المقدّميّة ذلك فيكون ترك ذيها مسبّباً عن تركها فيكون ترتّب العقاب والبعد على ترك ذي المقدّمة معلولاً في الحقيقة لترك المقدّمة وما هو علّة لترتّب العقاب والبعد ولو على غيره يكون اختياره قبيحاً لامحالة فيكون الحسن الفاعليّ المعتبر في العبادة منتفياً فيه فلهذا يمتنع عباديّة الفعل الذي يكون تركه مقدّمة لواجب.

ومن هنا ظهر أنّ جريان ملاك النزاع في المقدّمة التي تكون علّة للحرام غير مبنيّ على القول بوجوب مقدّمة الواجب بل يجري ولو على القول بعدم وجوبها وذلك لما عرفت من كفاية المقدّميّة واللابدّيّة العقليّة في ذلك، فمن قال في مبحث الضدّ بعدم الاقتضاء لا لمنع مقدّميّة ترك الضدّ لفعل ضدّه بل لمنع الوجوب مع تسليم المقدّميّة كان له أن يقول بفساد الضدّ لو كان عبادة فيشترك هذا القول مع القول بالاقتضاء بنتيجته[2].

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٤٢.
(٢) أصول الفقه: ج١ ص٢٣٩.

لأنّا نقول أوّلاً لا مقدّميّة بين فعل العبادة وترك الضدّ إذ الترك أمر عدميّ والعدم لايقبل العلّيّة بل الضدّ عدم بعدم أسبابه وعلّته، وعليه ففعل الضدّ وهو العبادة لايكون علّة لترك الضدّ الآخر الأهمّ الذي يوجب العقاب.

وثانياً: بأنّ مبغوضيّة العبادة بعنوان مقدّميّتها لترك ذي المقدّمة خارجة عن محلّ البحث عن مبغوضيّة العبادة بذاتها إذ تلك الجهة مغايرة لنفس العبادة من حيث هي بل داخلة في مبحث اجتماع الأمر والنهي وقد مرّ أنّه لامانع من اجتماع العنوان المحبوب والعنوان المبغوض في شيءواحد بناءً على ما مرّ من جواز الاجتماع.

ثمّ لايخفى عليك أنّ صاحب نهاية الأفكار ذهب إلى خروج النواهي التحريميّة عن محلّ النزاع كخروج الإرشاديّة عن محلّ النزاع، فالبحث في دلالة النهي على الفساد وعدمها يرجع إلى المبحث الصغرويّ بأنّ النهي المتعلّق بعنوان عبادة أو معاملة هل هو مولويّ تحريميّ كي لايقتضي الفساد أو إرشاديّ إلى خلل فيه حتّى يقتضي الفساد.

وتفصيل ذلك أنّه لامجال لتوهّم الدلالة على الفساد مطلقاً سواء في المعاملات أو العبادات.

أمّا المعاملات فواضح من جهة وضوح عدم اقتضاء مجرّد النهي المولويّ عن معاملة وحرمتها تكليفاً لفسادها وضعاً ومن ذلك لم يتوهّم أحد فساد المعاملة في مورد نهي الوالد أو الحلف على عدم البيع ونحوه.

وأمّا العبادات فكذلك أيضاً وذلك إنّ الفساد المتصوّر فيها لايخلو إمّا أن يكون من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها وعدم ترتّب الغرض عليها أو أن يكون من جهة الخلل في القربة الموجب لعدم سقوط الأمر عنها.

أمّا الفساد من الجهة الأُولى فواضح أنّه غير مترتّب على النهي حيث لا إشعار فيه فضلاً عن الدلالة على عدم المصلحة في متعلّقه بل غاية ما يقتضيه إنّما هي الدلالة

على وجود المفسدة في متعلّقه وأمّا الدلالة على عدم المصلحة فيه ولو من جهة أُخرى فلا، وهو واضح بعد وضوح عدم الملازمة بين مجرّد حرمة الشيء وبين عدم ملاك الأمر والمصلحة فيه.

نعم لو كان بين المصلحة والمفسدة أيضاً مضادّة كما بين المحبوبيّة والمبغوضيّة بحيث لايمكن اجتماعهما في موضوع واحد ولو بجهتين تعليليّتين لكان المجال لدعوى دلالة النهي ولو بالالتزام على عدم وجود المصلحة في متعلّقه ولكنّه لم يكن كذلك لما عرفت من إمكان اجتماعهما في عنوان واحد بجهتين تعليليّتين ونظيره في العرفيّات كما في مثل وضع العمامة على الرأس لمن كان له وجع الرأس في مجلس فيه جماعة من المؤمنين الأخيار حيث إنّ كون العمامة على الرأس مع كونه فيه كمال المفسدة بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضاً كمال المصلحة بلحاظ كونه نحو إعزاز وإكرام للمؤمنين وكون تركه هتكاً وإهانة لهم. وعليه فلايبق مجال لدعوى دلالة النهي واقتضائه للفساد من هذه الجهة.

وأمّا الفساد من الجهة الثانية فهو وإن كان لامحيص عنه مع النهي ولكنّه أيضاً مترتّب على العلم بالنهي لا على نفس وجود النهي ولو لم يعلم به المكلّف. فتمام العبرة في الفساد في هذه المرحلة على مجرّد العلم بالنهي فإذا علم بالنهي كان علمه ذلك موجباً لعدم تمشّي القربة منه الموجب لفساد عبادته وإن لم يكن في الواقع نهي أصلاً كما أنّه مع عدم العلم به يتمشّىٰ منه القربة وتصحّ منه العبادة وإن كان في الواقع نهى كما عرفت في مثال الجهل بالغصب أو الجهل بالحرمة عن تصوّر مع إنّ قضيّة ظاهر العنوان هو ترتّب الفساد على نفس النهي الواقعيّ.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم كون الفساد المفروض في محلّ الكلام هو الفساد من تلك الجهة الأخيرة لما كان معنى لإنكاره من أحد في العبادات بعد اتّفاقهم على لزوم قصد القربة فيها.

وعلى ذلك فلامجال لإرادة النهي المولويّ التحريميّ من لفظ النهي في عنوان البحث كما أنّه لامجال أيضاً لإرادة النهي الإرشادي منه لأنّه أيضاً ممّا لا إشكال في دلالته على الفساد في العبادات والمعاملات.

بل لابدّ وأن يكون المراد منه في العنوان طبيعة النهي في نفسه فيكون مرجع النزاع حينئذ إلى أنّ النزاع في أنّ النهي المتعلّق بالشيء عبادة كانت أم معاملة مولويّ تحريميّ كي لايقتضي الفساد أم إرشاديّ إلى خلل فيه حتّى يوجب الفساد. هذا[1].

ويمكن أن يقال إنّ الظاهر هو الخلط بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة دلالة النهي عن ذات المعاملة أو العبادة على الفساد وعدمها إذ ملاحظة نهي الوالد أو الحلف في المعاملات أو الجهتين التعليليّتين في العبادات والتمثيل بوضع العمامة على الرأس تحكي عن ملاحظة العنوانين اللذين يكون أحدهما مركباً للأمر والآخر مركباً للنهي مع أنّه يناسب باب مسألة اجتماع الأمر والنهي لا مسألة دلالة النهي على الفساد لأنّ الكلام هيهنا بعد الفراغ عن تعلّق النهي بنفس العبادة من دون وساطة أيّ عنوان آخر.

فما مرّ في مسألة الاجتماع من تصوير إمكان اجتماع المصلحة والمفسدة أو المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد لعدم كونها من الأعراض الخارجيّة القائمة بفعل المكلّف بل هي من الوجوه والاعتبارات التي يمكن اجتماعها في شيء واحد بجهات مختلفة. يختصّ بتلك المسألة إذ تعدّد الجهات والحيثيّات يُوجب جواز اجتماع الأُمور المذكورة فلامانع من أن يكون شيء واحد بجهة ذا مصلحة وبأُخرى ذا مفسدة أو بجهة محبوباً وبأُخرى مبغوضاً بل بجهة مقرّباً وبأُخرى مبعّداً كما مرّ تفصيله.

هذا بخلاف مسألة دلالة النهي على الفساد بعد الفراغ عن تعلّقه بنفس العبادة

---

(١) نهاية الأفكار: ص٤٥٣ و٤٥٤.

فإنّ مقتضى تعلّق النهي بنفس العبادة هو أنّ العبادة من حيث ذاتها تكون منهيّاً عنها ومن المعلوم أنّه لايمكن اجتماع النهي المذكور مع الأمر بذات العبادة بعنوان واحد لعدم جواز اجتماع الأمور المتضادّة في شيء واحد بعنوان واحد.

فمع وحدة الجهة والحيثيّة لايبقى مجال لوجود المفسدة مع المصلحة أو لوجود المبغوضيّة مع المحبوبيّة أو لوجود المبعّديّة مع المقربيّة لتضادّها.

وعليه فلقائل أن يدّعي أنّ النهي الدالّ على وجود المفسدة أو المبغوضيّة أو المبعّديّة يدلّ بالالتزام على عدم وجود المصلحة أو المحبوبيّة أو المقرّبيّة.

ومن المعلوم أنّ مقتضى وجود التضادّ بين الأُمور المذكورة هو اقتضاء النهي المولويّ بوجوده الواقعيّ للفساد من جهة تضادّ المفسدة مع المصلحة والمحبوبيّة مع المبغوضيّة والمبعّديّة مع المقرّبيّة، وتمشّي قصد القربة ممّن لايعلم بالنهي لايوجب صحّة العبادة لأنّ المفروض أنّ النهي بوجوده الواقعيّ لايجتمع مع المصلحة، والحسن الفاعليّ مع عدم الحسن الفعليّ لايكفي في تحقّق العبادة.

هذا مضافاً إلى أنّ البيان المذكور لخروج النهي المولويّ التحريميّ عن محلّ النزاع وإرجاع البحث إلى النزاع الصغرويّ خلاف ظاهر كلمات الأصحاب.

فإنّ التصريح بأنّ الموضوع هو النهي المولويّ التحريميّ أو الأعمّ من التنزيهيّ لاالإرشاديّ ينافي أن يكون الموضوع هو طبيعة النهي في نفسه بحيث يرجع النزاع إلى النزاع في أنّ طبيعة النهي المتعلّق بالشيء هل هو النهي المولويّ أو الإرشاديّ فلاتغفل.

فتحصّل أنّ النهي النفسيّ التحريميّ والتنزيهيّ داخلان في محلّ النزاع دون الإرشاديّ الغيريّ فإنّهما خارجان عن محلّ النزاع أمّا الإرشاديّ فلوضوح دلالة النهي على الفساد بلا كلام وأمّا الغيريّ فلمّا عرفت من عدم تعلّقه بذات العبادة وعدم دلالته على مبغوضيّة المتعلّق لأنّه لم يكن إلّا للإلزام بإتيان غيره والكلام فيما إذا تعلّق

النهي بذات العبادة لا بعنوان آخر ودلّ على مبغوضيّة العبادة.

والقول بأنّ الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شيء آخر فإنّ اختياركم القول بأنّ النهي التنزيهيّ والغيريّ لايقتضيان الفساد ليس معناه اتّفاق الكلّ على ذلك حتّى يكون النزاع في المسألة مختصّاً بما عداهما، والمفروض أنّ هناك من يقول بأنّ النهي التنزيهيّ والغيريّ يقتضيان الفساد صحيح بالنسبة إلى ما لا يكون خارجاً عن موضوع المسألة كالنهي التنزيهيّ أو التحريميّ على ما ذهب إليه المحقّق العراقيّ‏ وأمّا بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن موضوع المسألة كالنهي الغيريّ فلايصحّ كما لايخفى.

المقدّمة الرابعة: في المراد من العبادة والمعاملة المتعلّقتين للنهي

أمّا المراد من الأُولى في المقام فليس ما يكون عبادة فعليّة تامّة من جميع الجهات وهو ما لايحصل الغرض منه إلّا إذا أتى به بداعي الأمر أو القربة ضرورة أنّه لايمكن أن يتعلّق بها النهي حينئذ لامتناع اجتماع النهي مع الأمر في شيء واحد فلابدّ أن تفسّر العبادة في المقام بشيء يمكن أن يتعلّق النهي به وهو أمران:

أحدهما: ما يكون بذاته وبعنوانه حسناً بالذات ومرتبطاً بالمولى من دون حاجة إلى تعلّق الأمر به فإنّه عبادة ذاتيّة وموجبة بذاتها للتقرّب من حضرة المولى لولا حرمته، وهذا مثل عنوان السجود له تعالى أو تسبيحه أو تقديسه سبحانه فإنّ هذه العناوين تكون من العناوين الحسنة بالذات ومرتبطة بالمولى ولاتحتاج في الحسن والارتباط إلى تعلّق أمر بها فحيث خلت عن الأمر جاز تعلّق النهي بها ولا يلزم من تعلّقه بها محذور الاجتماع في شيء واحد كما لايخفى.

وثانيهما: ما لايكون بذاته وبعنوانه حسناً ومرتبطاً بالمولى بل يحتاج في الارتباط بالمولى إلى تعلّق الأمر به وحيث لايمكن وجود الأمر الفعليّ لمحذور اجتماع الأمر والنهي فالمراد منه هو العبادة التقديريّة والشأنيّة بمعنى أنّ المراد منها كلّ عمل لو أُمر به لكان عبادياً لايسقط أمره على فرض تعلّقه به إلّا إذا أتى به بوجه قربيّ.

والمراد من العبادة الشأنيّة والتقديريّة هي التي أُحرز وجود المصلحة فيها بإطلاق الأدلّة أو عمومها لا ما لم يحرز وجود المصلحة فيه بنفسه لأنّ محلّ الكلام فيما إذا استند الفساد إلى النهي لا إلى قصور المصلحة ولا ينافيه دلالة النهي على عدم وجود المصلحة في المتعلّق وتقييد المصلحة بعدم ورود النهي فلاتغفل.

وأمّا المراد من الثانية أي المعاملة فهو ما يصحّ أن يتّصف بالصحّة والفساد كي يصحّ النزاع في أنّ النهي عنه هل يوجب الفساد أم لاً فالعقود والإيقاعات التي تسمّى بالمعاملة بالمعنى الأخصّ داخلة في المعاملة لأنّها تتّصف بهما عند اجتماع الشرائط وعدمه بل مقتضى ما ذكر هو دخول غيرهما ممّا يتّصف بهما ويسمّى بالمعاملة بالمعنى الأعمّ كالتحجير والحيازة فإنّهما يتّصفان بالصحّة والفساد بالنسبة إلى ثبوت الحقّ والملكيّة وعدمها.

نعم الأفعال التي لاتتّصف بهما كشرب الخمر والغيبة ونحوهما من الفحشاء والمنكر فلامعنى للنزاع فيها بأنّ النهي عنها هل يقتضي الفساد أو لا بل هي خارجة عن المعاملات مطلقاً كما لايخفى. وهكذا يخرج عن المعاملة في العنوان كلّ ما لايمكن طروّ الفساد عليه مثل ما جعل علّة تامّة لبعض الآثار من دون تقييد واشتراط كالإتلاف بالنسبة إلى الضمان فإنّه موجب له سواء كان عن عمد أو غيره وسواء كان المُتلف عاقلاً أو غير عاقل فهو علّة تامّة بالنسبة إلى الضمان ولايطرأ عليه الفساد في حال من الأحوال فلامجال بعد تعلّق النهي به للنزاع في أنّه يوجب الفساد أو لا وإن كان من المعاملات بالمعنى الأعمّ وأمّا سائر المعاملات بالمعنى الأعمّ ممّا يتّصف بالصحّة والفساد فهي داخلة في عنوان المعاملة.

لايقال إنّ الملكيّة تسبّبية غير مترتّبة على ذات السبب قهراً فيمكن أن يتوهّم أنّ التسبّب القصديّ لتقوّمه باعتبار الشارع نظراً إلى أنّ إيجاد الملكيّة تسبيبيّ من المالك ومباشريّ من الشارع، لا معنى لوجوده مع مبغوضيّة هذا الفعل التسبيبيّ

المنوط تحقّقه بفعل الشارع وإيجاده المباشريّ من الشارع فمع النهي والمبغوضيّة لايحصل الملكيّة هذا بخلاف ما كان الأثر مترتّباً على نفس السبب قهراً من دون اعتبار التسبّب به إلى إيجاد اعتبار الشارع حتّى تتنافى المبغوضيّة مع إيجاد ما يتقوّم به المبغوض. وعليه فلاتستلزم مبغوضية المعاملة بالمعنى الأعمّ كالغسل مبغوضيّة المسبّب وعدم حصوله شرعاً له عليه فلايعمّ ملاك اقتضاء النهي للفساد بالنسبة إلى غير المعاملات بالمعنى الأخصّ كالعقود والايقاعات.

لأنّا نقول إنّ التحجير والحيازة ونحوهما كالمعاملة بمعنى الأخصّ في عدم ترتّب الملكيّة عليها قهراً بل يحتاج إلى التسبّب القصديّ الذي يتقوّم باعتبار الشارع فيجري فيه ما ذكر في المعاملة بالمعنى الأخصّ ومع كون التحجير والحيازة مثل المعاملات بالمعنى الأخصّ فلاوجه لدعوى خروجها عن عنوان المعاملة وتخصيص العنوان بالمعاملات بالمعنى الأخصّ فتدبّر جيّداً.

وممّا ذكر يظهر ما في نهاية الدراية حيث ذهب إلى اختصاص المعاملة بالمعاملات بالمعنى الأخصّ فراجع[1].

المقدّمة الخامسة: في معنى الفساد في عنوان البحث وهو أنّ النهي عن العبادة أو المعاملة هل يكشف عن الفساد أو لا؟.

ولايخفى عليك أنّ الفساد في مقابل الصحّة ولها إطلاقان أحدهما بالنسبة إلى المركّبات الاعتباريّة كالمعاملات والعبادات وثانيها بالنسبة إلى المركّبات التكوينيّة كالفواكه ونحوها.

أمّا معناها في الأوّل فهو التمام والنقص وأمّا معناها في الثاني فهو السلامة والعيب بناءً على كونها كاشفين عن وجود الخصوصيّات الملايمة أو المنافرة فإنّ مثل

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٤٣ و ١٤٤.

البطّيخ الصحيح السالم يشتمل على وجود الخصوصيّة الملائمة والبطّيخ الفاسد يشتمل على وجود الخصوصيّة المنافرة.

ومن المعلوم أنّ التقابل في الأوّل هو تقابل العدم والملكة والتقابل في الثاني هو تقابل التضادّ بناءً على كون الصحّة والفساد فيه حاكيين عن أمرين وجوديّين.

وكلّ واحد من الإطلاقين شائع حقيقيّ سواء كان منشؤهما هو الوضع التعيّني أو وضع الصحّة والفساد بالتعيين للسلامة والعيب في المركّبات التكوينيّة ثم استُعمِلا في المركّبات الاعتباريّة والاختراعيّة مجازاً إلى حدّ صارا حقيقة وحصل الوضع التعيّني.

وعليه فدعوى الاشتراك المعنويّ بين الاستعمالين مردودة بل الاشتراك لفظيّ لما عرفت من اختلافهما في التقابل.

وكيف كان فاستعمال الصحّة بمعنى التمام والفساد بمعنى النقصان والفقد في العبادات والمعاملات واضح، ودعوى ترادف الصحّة والفساد مع التمام والنقصان في المركبات الاعتباريّة والاختراعيّة صحيحة كما أنّ دعوى أنّ التقابل بينهما هو التقابل بين العدم والملكة أيضاً صحيحة في المركّبات المذكورة.

والمراد من الفساد في عنوان البحث هو هذا المعنى لابمعنى العيب الذي يكون أمراً وجودياً يضادّ مع الصحّة بمعنى السلامة في المركّبات التكوينيّة.

تنبيه في مجعوليّة الصحّة والفساد وعدمها

ولايخفى عليك أنّ المقصود من هذا البحث هو أنّ مع الشكّ في الصحّة وعدمها هل يمكن جريان الاستصحاب فيها أم لا، فليعلم أنّ الأقوى هو الجريان في الصحّة الظاهريّة لأنّ المعيار في جريان الاستصحاب كما ذهب إليه صاحب الكفاية في مبحث الاستصحاب هو أن يكون المستصحب ممّا تناله يد الشارع ويكون أمره بيد الشارع

وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، وعليه فلافرق بين أن يكون المستصحب مجعولاً مستقلاً كالتكليف أو مجعولاً تبعيّاً كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة التي تكون مجعولة بتبع تعلّق الأمر أو تقيّده بوجود شيء أو بعدمه.

ولا ضير في انتزاعيّة الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لأنّ هذه الأُمور الانتزاعيّة ممّا تناله يد الشارع بوضع منشأ انتزاعها ورفعه فلاوجه لاعتبار أن يكون المترتّب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً فراجع[1].

وأيضاً صرّح بذلك في مبحث البرائة في الأقلّ والأكثر حيث قال لا يقال إنّ جزئيّة السورة المنسيّة مثلاً ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر بعد التذكّر مع أنّه عقلي وليس إلّا من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

لأنّه يقال إنّ الجزئيّة وإن كانت غير مجعولة بنفسها إلّا أنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها وهذا كافٍ في صحّة رفعها[2].

وعليه فلامانع من أن يقال: إنّ الصحّة والفساد أيضاً من الأُمور الانتزاعيّة التي تكون مجعولة بتبع مجعوليّة منشأ انتزاعها فإنّ انتزاع الصحّة الظاهريّة من العمل في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ في العبادات ومن المعاملات في موارد الشكّ فيها يكون تابعاً لتصرّف الشارع في المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع فكما أنّ انتزاعيّة الجزئيّة لاتمنع عن جريان البرائة والاستصحاب فكذلك انتزاعيّة الصحّة الظاهريّة لاتمنع عن جريان الاستصحاب ولايلزم في جريان الاستصحاب أن تكون الصحّة مجعولة بالاستقلال وعليه فالانتزاعات المترتّبة على الوضع والرفع الشرعيّ تكون مجعولة بالتبع والمجعوليّة بالتبع كالمجعوليّة بالاستقلال في جريان الاستصحاب

(١) الكفاية: ج ٢ ص ٣٠٨ و ٣٢٩.
(٢) الكفاية: ج ٢ ص ٢٣٥.

فلايضرّ التطبيق القهري بين المأتيّ به والمأمور به بعد رفع اليد عن الشرط أو الجزء لأنّ التطبيق القهريّ والانتزاع العقليّ يتّبع الرفع الشرعيّ كما عرفت وبالجملة التبعيّة بوجه تكفي في جريان الاستصحاب ولذلك قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد﴿ بأنّ مقتضى ما أفاده صاحب الكفاية في مبحث الشكّ في الأقلّ والأكثر هو أن يكون الاستصحاب جارياً في المقام لأنّ الصحّة سواء كانت بمعنى الموافقة كما فسّرها المتكلّم أو التماميّة أو المسقطيّة للإعادة والقضاء كما فسّرها الفقيه والأُصولي تكون من المجعولات التبعيّة الشرعيّة فإنّ مع رفع الشرطيّة أو الجزئيّة يصير العمل موافقاً للمأمور به ومسقطاً ومع عدم رفعها يكون المأتيّ به مخالفاً له فالموافقة والمخالفة أو المسقطيّة وعدم المسقطيّة يتّبعان إرادة الشارع وعدمها ولامعنى للمجعوليّة التبعيّة إلّا ذلك، انتهى.

والتبعيّة العرفيّة للجعل الشرعي تكفي في جريان الاستصحاب ولو لم يكن نفس جعل الشارع مستتبعاً لأمر اعتباري أو انتزاعي آخر كما في الجزئيّة أو الشرطيّة (التي يكفي في انتزاعها نفس أمر الشارع مثلاً بالمركّب منه أو المقيّد به) لتوقّفه على إتيان المكلّف به في الخارج لكفاية ارتباطه بالجعل الشرعي بنحو من الأنحاء ولو لم يكن مستتبعاً لأمر انتزاعي أو اعتباري بنفسه بل مع الإتيان به خارجاً فتدبّر جيّداً.

وممّا ذكر يظهر ما في الكلمات المذكورة من الأعلام في المقام من عدم جريان الاستصحاب في الصحّة والفساد لعدم إمكان مجعوليّتها مطلقاً معلّلاً بأنّ الصحّة أمر تكوينيّ عقليّ لاينالها الجعل(١).

مع إنّك عرفت أنّها وإن لم تكن مجعولة بالاستقلال ولكنّها مجعولة بالتبع وهو كاف في جريان الاستصحاب أو من عدم جريان الاستصحاب فيها لكون الصحّة

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٥٥.

أمراً انتزاعيّاً والأمر الانتزاعيّ ليس مجعولاً شرعيّاً كما يظهر من المحقّق الإصفهانيّ[(١)].

مع إنك عرفت أنّها وإن كانت انتزاعيّة ولكن الانتزاع المذكور يكون تبعاً ولو بنحو من الأنحاء للتصرّف الشرعيّ في منشأ الانتزاع.

لايقال ـ كما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ ـ أنّ الصحّة بمعنى مسقطيّة المأتي به للأمر بالإعادة والقضاء مستندة إلى مصلحة التسهيل وهي واقعيّة لأنّ العلّة لعدم الأمر بالقضاء هي مصلحة التسهيل المانعة عن اقتضاء بقيّة المصلحة للمُبْدَل للقضاء في الأحكام الظاهريّة فلاتكون الصحّة جعليّة بتبع إنشاء عدم وجوب الإعادة والقضاء[(٢)].

لأنّا نقول أوّلاً إنّ المصلحة الواقعيّة لو كانت مانعة عن مجعوليّة الصحّة لكانت مانعة عن مجعوليّة الأحكام التكليفيّة لأنّها مستندة إليها فكما أنّ عدم وجوب الإعادة والقضاء أمران مجعولان فكذلك تكون المسقطيّة المنتهية إلى الأمرين المذكورين مجعولة تبعاً فلاوجه للتفرقة بين عدم وجوب الإعادة والقضاء والصحّة بالمعنى المذكور.

وثانياً: إنّ العلّة لعدم الأمر بالقضاء والإعادة هي رفع اليد عن الشرط أو الجزء فمع رفع اليد عنهما ينطبق المأمور به قهراً على المأتيّ به ويُنتزع منه الصحّة، ولكنّه مع ذلك كان منتهياً إلى الرفع الشرعي وهو كافٍ في جريان الاستصحاب.

وثالثاً: كما أُفيد أنّ نفي وجوب القضاء والإعادة وإن كانت علّته الغائيّة والداعي له هو مصلحة التسهيل الغالبة على المصلحة الأوّليّة لكنّ موضوعه من جاء بالعمل الاضطراريّ أو الظاهريّ دون غيره فنفي الأمر بالقضاء يترتّب على المأتيّ به

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٤٤ و١٤٥.
(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص١٤٥.

ترتّب الحكم على موضوعه فهو يرتبط بالمأتيّ به بهذا الارتباط وهو يكفي في وصف المأتيّ به بالصحّة وكونه مسقطاً للأمر بالقضاء وإن كانت العلّة الغائيّة لعدم الأمر به شيئاً آخر(١).

ثمّ لايخفى عليك أنّه لافرق في ما ذكر بين العبادات والمعاملات فإنّه كما أنّ الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعادة يكون منشأ لانتزاع الصحّة الظاهريّة في العبادات في مثل موارد قاعدة الفراغ والتجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعاملة منشأ لانتزاع الصحّة الظاهريّة في موارد أصالة الصحّة في المعاملات.

فاستناد الصحّة الظاهريّة إلى الحكم الشرعيّ ولو بنحو من الأنحاء يكفي في جريان الاستصحاب مطلقاً سواء كانت الصحّة الظاهريّة في العبادات أو المعاملات.

ثمّ لايذهب عليك أنّه ذهب في المحاضرات إلى التفصيل بين العبادات وجعل الصحّة والفساد فيها أمرين واقعيّين دون المجعولين أصلاً لا أصالة ولاتبعاً بدعوى أنّ انطباق الطبيعيّ على فرده في الخارج وعدم انطباقه أمران تكوينيّان وغير قابلين للجعل تشريعاً من دون فرق في ذلك بين الماهيّات الجعليّة وغيرها. والصحّة والفساد منتزعان من انطباق العبادات على الوجود الخارجيّ وعدم انطباقها عليه فلاتنالهما يد الجعل أصلاً لأنّ المجعول هو الحكم المتعلّق بالماهيّات الجعليّة من دون فرض وجودها (وإلّا لزم تحصيل الحاصل).

وبين المعاملات فإنّها بما أنّها أُخذت مفروضة الوجود في لسان أدلّتها فبطبيعة الحال تتوقّف فعليّة الإمضاء على فعليّتها في الخارج فما لم تتحقّق المعاملة فيه لم يعقل تحقّق الإمضاء لاستحالة فعليّة الحكم بدون فعليّة موضوعه، وعلى ذلك فإذا تحقّق بيع مثلاً في الخارج تحقّق الإمضاء الشرعي وإلّا فلا إمضاء له لأنّ الإمضاء الشرعيّ في

(١) منتقى الأصول: ج٢ ص١٧٥.

باب المعاملات لم يجعل لها على نحو صرف الوجود لتكون صحّتها كالعبادات منتزعة عن انطباقها على الفرد الموجود وفسادها من عدم انطباقها عليه.

وذلك لامتياز المعاملات عن العبادات في أنّ نسبة المعاملات إلى الإمضاء الشرعيّ في إطار أدلّته الخاصّة نسبة الموضوع إلى الحكم لانسبة المتعلّق إليه، وهذا بخلاف العبادات كالصلاة ونحوها فإنّ نسبتها إلى الحكم الشرعيّ نسبة المتعلّق لا الموضوع، وحيث إنّ موضوع الحكم في القضايا الحقيقيّة قد أُخذ مفروض الوجود في مقام التشريع والجعل دون متعلّقه تدور فعليّة الحكم مدار فعليّة موضوعه فيستحيل أن يكون الحكم فعليّاً فيها بدون فعليّة موضوعه فلاحكم قبل فعليّته إلّا على نحو الفرض والتقدير فلكلّ فرد حكم على حدة عند تحقّقه ولامعنى للصحّة إلّا الحكم بترتّب الأثر على الفرد الموجود في الخارج وعليه فالصحّة والفساد في المعاملات مجعولين شرعاً بخلاف العبادات[1].

يمكن أن يقال أوّلاً أنّه لافرق بين العبادات والمعاملات في أنّ تعلّق الأحكام بها على نهج ضرب القانون ومقتضاه هو أن تلاحظ المعاملات كالعبادات بنحو الكلّيّ ويتعلّق بها الإمضاء كالقول بأنّ (من حاز ملك) و(من سبق إلى شيء صار أحقّ) وقوله تعالى (أحلّ الله البيع وحرّم الربا) وقول النبيّ ﷺ (الصلح جائز) وغير ذلك فإنّ المقصود بها إنشاءات لا إخبارات كما ذهب إليه المحقّق الإصفهاني ﷺ حيث قال: إنّ (أحلّ الله البيع) إخبار بالاعتبار عند تحقّق البيع الإنشائيّ ونحوه في الخارج وقوله ﷺ (من حاز ملك) إخبار بتحقّق الاعتبار عند تحقّق العنوان في الخارج[2].

فإنّ الإخبارات لاتناسب دأب وديدن المقنّنين فإنّهم أنشأوا الأحكام على الموضوعات بنحو القضيّة الحقيقيّة لا أنّهم أخبروا بالاعتبار والإنشاء فيما سيجيء

(١) راجع المحاضرات: ج ٥ ص ٩ و ١٠.
(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٤٦ و ١٤٧.

طبقاً لوجود الموضوع فالحكم بالنسبة إلى الموضوعات المقدرة الوجود إنشاء لا إخبار، وامكان تعلّق الحكم بالوجود الخارجيّ في ناحية الموضوعات دون المتعلّقات لايوجب أن تحمل الإنشاءات في المعاملات على الإخبار مع إنّه خلاف دأب المقنّنين.

وثانيا: أنّ الأحكام الواقعيّة الأوّلية لايمكن تعلّقها بالمتعلّقات بوجودها الخارجيّة لأنّ ذلك يوجب تحصيل الحاصل. وأمّا الأحكام الظاهريّة فلامانع من تعلّقها بالمتعلّقات بلحاظ وجوداتها الخارجيّة فإنّ المتعلّقات الموجودة بعد فرض وجودها صارت كالموضوعات في اللحاظ الثاني والشارع ينظر إلى كلّ عمل صادر عن المكلّفين ممّا لم يكن مطابقاً للواقع فحكم في العبادات بعدم الإعادة والقضاء. فالحكم بعدم الإعادة كعدم القضاء مترتّب على المتعلّق المفروض الوجود ومعنى عدم وجوب القضاء والإعادة هو الحكم بصحّة المتعلّق الموجود فلافرق بينها وبين المعاملات الخارجيّة المحكومة بعدم التكرار، ففي كلٍّ منهما تكون القضيّة بنحو الحقيقيّة ويكون الحكم بالصحّة شرعياً فإن كان ذلك موجباً لمجعوليّة الصحّة لكلّ فرد فرد شرعاً فهو كذلك في كلا البابين من المعاملات والعبادات فلاوجه للتفرقة بين الأحكام الظاهريّة الواردة في العبادات وبينها في المعاملات ومقتضى ما ذكر هو كون الصحّة الظاهريّة من الأحكام الشرعيّة في كلا البابين.

فتحصّل أنّ الأقوى هو مجعوليّة الصحّة والفساد في الأحكام الظاهريّة من دون فرق بين العبادات والمعاملات.

وسواء قلنا بتعلّق الأحكام الشرعيّة بالكلّيّات أو قلنا بتعلّقها بالجزئيّات بنحو القضيّة الحقيقيّة لأنّ الصحّة والفساد إمّا منتزعة عن الموارد بتبع رفع اليد الشرعيّ عن وجوب القضاء أو الإعادة بالنسبة إلى الكلّيّات أو مجعولة بالنسبة إلى الموضوعات وكلّ واحد منهما ينتهي إلى الشرع بوجه والانتهاء إليه بوجه يكفي في صحّة الاستصحاب.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذهب إلى الفرق بين الكلّيّات والموارد في مجعوليّة الصحّة والفساد فذهب إلى مجعوليّتهما في الكلّيّات دون الموارد وذلك لما عرفت من كفاية المجعوليّة التبعيّة وعدم الحاجة إلى المجعوليّة الاستقلاليّة.

هذا مضافاً إلى إمكان كون القضايا في الأحكام الظاهريّة بنحو القضيّة الحقيقيّة ومجعوليّة الأثر لموضوعاتها من دون فرق بين العبادات والمعاملات.

فالصحّة والفساد مجعولة حينئذ في كلا البابين مطلقاً فاتّضح عدم صحّة قول من ذهب إلى عدم المجعوليّة مطلقاً وهكذا قول من فصّل بين العبادات والمعاملات لما عرفت من أنّ الأقرب هو التفصيل بين الأوامر الواقعيّة والأوامر الظاهرية فتدبّر جيّداً.

المقدّمة السادسة: في مقتضى الأصل في المقام.

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في مقتضى الأصل في المسألة الأصوليّة ولايخفى عليك أنّه إذا شكّ في أنّ النهي هل يدلّ لفظاً على الفساد أولا أو شك في أنّ الحرمة هل تكون ملازمة مع الفساد عقلاً أو لا فلا أصل في المسألة.

أمّا في الدلالة فلأنّ الدلالة وعدمها ليست لها حالة سابقة لأنّ اللفظ إمّا وضع من أوّل وجوده لما يستفاد منه الفساد أو لغيره والمفروض أنّه لم يعلم أيٌّ منهما ولم يمضِ على اللفظ زمان يعلم فيه حالة سابقة اللّهمّ إلّا أن يقال كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ انّ عروض التركيب لطبيعيّ اللفظ في ذهن الواضع كان قبل الدلالة والوضع زماناً أو يقال انّ الدلالة تحقّقت بعد الوضع زماناً[1].

وفيه أنّ محلّ الكلام هو اللفظ الدالّ لا اللفظ قبل دلالته فتأمّل.

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٥٦.

هذا مضافاً إلى إمكان تقارن الوضع والدلالة كـوضع أسـامي الأولاد عـند حضور الأهل والأقارب إذ لا فاصلة بينهما كما لايخفى ثمّ أنّ أصالة عدم وضع اللفظ لمجموع الحرمة والفساد معارضة مع أصالة عدم وضعه لخصوص الحرمة.

وأمّا في الملازمة العقليّة فلأنّ الشكّ دائماً في أصل ثبوتها أو عـدمه أزلاً ولا أصل في البين حتّى يعيّن أنّ الملازمة كانت من الأزل أو لم تكن. هـذا إذا قـلنا بأنّ الملازمة أو عدمها أزليّة وأمّا إذا لم نقل بأزليّتها وقلنا بأنّها عند تحقّق الحرمة إمّا تكون متحقّقة أو غير متحقّقة ففي هذه الصورة حيث لم تكن الملازمة بنحو الكـون التـامّ موجودة قبل تحقّق الحرمة فالحالة السابقة معلومة ولكن استصحابها لا يثبت عدم ملازمة الحرمة المتحقّقة كما أنّ استصحاب عدم الكرّيّة لايجري لإثبات عدم كـرّيّة الماء الموجود المشكوك كرّيّته لأنّه مثبت هـذا مـضافاً إلى أنّ المـلازمة بـين الحـرمة والفساد إن كانت عقليّة لامجال للاستصحاب فيها لأنّ العقل إمّا حكم بها أو لم يحكم بها والأحكام العقليّة لاتثبت بالاستصحاب.

وممّا ذكر يظهر حكم جريان الاستصحاب في الملازمة بنحو الكون النـاقص لامن جهة أنّه لاحالة سابقة لها حتّى تستصحب إذ الحرمة من أوّل وجودها مشكوكة الملازمة مع الفساد لإمكان أن يجـري فـيها الاسـتصحاب بـنحو الاستصحاب في الأعدام الأزليّة كاستصحاب عدم قرشيّة المرأة المشكوك انـتسابها إلى قـريش ولو بنحو سلب المحمول من باب السلب بانتفاء الموضوع ويقال إنّ هـذه الحـرمة قـبل وجودها لم تكن ملازمة مع الفساد ولو بسبب انتفاء وجودها والآن هي كذلك.

ولا ضير في أنّ العدم المذكور لاحالة سابقة له إذ العدم قبل الوجود كان من جهة عدم الموضوع وهو غير العدم المقصود إثباته بالاستصحاب لأنّـه العـدم بـعد الوجود لأنّ هذا المقدار لايوجب تعدّداً في ذات العدم لادقّة ولاعرفاً فلامانع مـن استصحابه فتأمّل.

بل من جهة ما عرفت من أنّ الاستصحاب لا معنىً له في الأحكام العـقليّة والمفروض أنّ الملازمة من الأحكام العقليّة.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّ الملازمة كنفس الدلالة ليست موضوعة لحكم شرعيّ واللازم في جريان الاستصحاب هو كون المستصحب حكماً أو موضوعاً للأثر الشرعيّ.

وصحّة الصلاة لدى تحقّق المقتضيّات وعدم الموانع عقليّة لاشرعيّة[1].

فتحصّل أنّه لا أصل في المسـألة الأُصوليّة حتّى يـعوّل عـليه عـند الشكّ في الدلالة أو الملازمة العقليّة.

المقام الثاني: في مقتضىٰ الأصل في المسألة الفرعيّة.

ولايخفى عليك أنّ مقتضى الأصل في المـعاملات هو الفساد لو لم يكن هـناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحّة في المعاملات ولكنّ محلّ الكلام فيا إذا كان الإطلاق أو العموم موجوداً بحيث لو لم يكن النهي كانت المعاملة صحيحة فإذا شكّ في وجود الدلالة أو الملازمة فمقتضى الإطلاق والعموم هو الصحّة لا من جهة الاعـتماد عـلى قاعدة البراءة أو قاعدة التجاوز حتّى يقال إنّ مجراهما هـو المجـعولات الشرعـيّة لا الدلالة أو الملازمة العقليّة بل نفس الإطلاق والعموم يصلح للاعتماد.

ثمّ إنّ مقتضى الأصل في العبادات هو الفساد لسقوط الأمر بتعلّق النهي بذات العبادة إذ لا يجتمعان في عنوان واحد ولعدم إحراز الملاك بسقوط الأمر إذ لا طريق لإحراز الملاك بعد سقوط الأمر فمقتضى الاشتغال اليقينيّ بالعبادة المقرّبة هو الفـراغ اليقينيّ وهو لايحصل إلّا بتحصيل الفرد الغير المبغوض بالفعل يقيناً وعليه فـلايجوز الاكتفاء بالمنهيّ المذكور في مقام الامتثال.

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٥٦.

يمكن أن يقال إنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق وأمّا مع وجود الإطلاق الدالّ على وجود الملاك فالأصل هو الصحّة دون الفساد لكفاية قصد الملاك من دون حاجة إلى الأمر كما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﵀.

وتوضيح ذلك كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ﵀ سابقاً في مبحث اجتماع الأمر والنهي:

إنّ انتفاء المعلول كلّيّة وإن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع إلّا أنّ الكاشف عن المعلول كاشف عن علّته التامّة والتكاذب والتنافي بين المعلولين لايوجب اختلال الكشف عن المقتضيّ وعدم المانع معاً.

بيانه أنّ كلّاً من الدليلين يدلّ بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب والحرمة ويدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضيّ والشرط وعدم المانع من التأثير وعدم المزاحم وجوداً لمضمونه المطابقيّ فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تماميّة العلّة من حيث فقد شرط التأثير ولايدلّ على أزيد من ذلك ليكون حجّة في قبال الحجّة على وجود المقتضى في الآخر، والدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة وجوداً لا حجّيّة ودليلاً. فسقوط الدلالة المطابقيّة في الأضعف عن الحجّيّة لايوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميّة بل، بمجرّد الدلالة على عدم المزاحم في الوجود والمانع من التأثير، وهذا طريق متين لإحراز المقتضيّ بقاء في صورة الاجتماع وسقوط أحد الدليلين عن الفعليّة(١).

وعليه فسقوط الدلالة المطابقيّة في الأمر بسبب تعلّق النهي بذات العبادة لايلازم سقوط دلالاته الالتزاميّة عن الحجّيّة ومع عدم سقوط تلك الدلالات يبقىٰ إطلاق الدليل بالنسبة إليها ويدلّ على وجود الملاك، فيكون ذلك كافياً للقصد

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٩١.

والمفروض هو الشكّ في الدلالة على الفساد أو الملازمة مع الفساد.

فتحصّل أنّ مقتضى الأصل في المسألة الفرعيّة هو الفساد لو لم يكن إطلاق، والصحّة إن كان للدليل إطلاق، ولافرق فيه بين المعاملات والعبادات فتدبّر.

المقدّمة السابعة: في أنّه لافرق في العبادة المنهيّة بين أن تكون بسيطة كصوم العيدين أو مركّبة كصلاة الحائض أو جزء للعبادة كقراءة سور العزائم. أو شرطاً عباديّاً لها كالوضوء.

فإنّ النهي في جميع الصور يكون متعلّقاً بالعبادة والحكم المبحوث عنه من الفساد وعدمه يجري في جميع الصور من دون حاجة إلى البحث عن كلّ واحدٍ واحد كما صنعه في الكفاية، ولذلك أورد عليه المحقّق الإصفهانيّ ﴿﴾ بأنّه لامجال للبحث عن كلّ واحد منها إذ لافرق بين عبادة وعبادة، وحديث فساد المركّب بفساد الجزء وفساد المشروط بفساد الشرط لاربط له بدلالة النهي على فساد العبادة ولا بفساد العبادة المنهيّ عنها. فالبحث عن تعلّق النهي بجزء العبادة وشرطها ونحوها على أيّ حال أجنبيّ عن المقام كما أنّ البحث عن النهي عنه لجزئه أو لشرطه أو لوصفه سواء كان حرمة الجزء والشرط والوصف واسطة في العروض أو واسطة في الثبوت من حيث اقتضاء الفساد خالٍ عن السداد.

أمّا إذا كان المحرّم نفس الجزء والشرط والوصف ونسبت الحرمة إلى المركّب والمشروط والموصوف بالعرض فواضح، حيث لاحرمة لها حقيقة بل بالعرض والمجاز (والنهي العرضيّ خارج عن محلّ الكلام) وحرمة نفس الجزء والشرط والوصف إذا كانت عبادة ممّا لامجال للبحث عنها إذ لافرق بين عبادة وعبادة.

وأمّا إذا كان المركّب والمشروط والموصوف محرّماً حقيقة لفرض سريان الحرمة حقيقة إلى هذه الأُمور من الجزء والشرط والوصف فبعد هذا الفرض تكون

العبادة محرّمة حقيقة ولادخل لسبب الحرمة نفياً وإثباتاً كي يُتكلّم فيه[١].

ثمّ لايخفى عليك أنّ مقتضى ما عرفت سابقاً من أنّ محلّ النزاع في المقام هو ما إذا تعلّق النهيّ بذات العبادة بعنوان واحد أنّ البحث عن النهي عن الوصف الملازم للعبادة ـ كالنهي عن الجهر في موضع الإخفات وعن الإخفات في موضع الجهر ـ خارج عن محلّ النزاع وداخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي لأنّ عنوان الإجهار غير عنوان القراءة والمغايرة الذهنيّة تكفي في تعدّد متعلّق الأمر والنهي ولايضرّه اتّحاد وجودهما في الخارج لأنّ الخارج ظرف للسقوط لا للثبوت ولذا قلنا بجواز الاجتماع في صورة الاتّحاد كصورة الانضمام.

هذا مضافاً إلى أنّ الوحدة الخارجيّة ـ على الامتناع ـ لا توجب إلّا سقوط الأمر لعدم إمكان اجتماعهما.

وأمّا ملاك الأمر بالقراءة فهو موجود لكون القراءة الجهريّة مصداقاً لعنوانين أحدهما القراءة والآخر الجهر بها.

على أنّ القراءة يمكن انفكاكها عن الإجهار بإتيانها مع الإخفات في الظهرين، كما يمكن انفكاكها عن الإخفات بإتيانها مع الإجهار في العشاءين، وعليه فلايكون بين القراءة والإجهار أو الإخفات تلازم بحسب ملاحظتها مع الظهرين أو العشاءين، وعليه فلايكون أصل القراءة منهيّاً عنه كما لايخفى، ثمّ لا يخفىٰ أن أظهر من خروج النهي عن الوصف الملازم عن محلّ الكلام ودخوله في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو خروجُ النهي خروج النهي عن الوصف المفارق للموصوف.

وذلك لأنّ الوصف المفارق إن كان غير متّحدٍ مع الموصوف ولم نقل بسراية الحكم من أحدهما إلى الآخر فلامناص من القول بالجواز ولايتجاوز النهي عن

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص١٤٨ ـ ١٤٧.

متعلّقه إلى متعلّق الأمر.

وإن كان متّحداً مع الموصوف وقلنا بأنّ المغايرة الذهنيّة تكفي في جواز الاجتماع وعدم السراية فلامناص أيضاً عن القول بالجواز دون الامتناع كما اخترناه سابقاً. ولو قلنا بعدم كفاية المغايرة الذهنيّة وتعلّق النهي بالخارج فاللازم هو القول بالامتناع لعدم إمكان اجتماع النهي في الأمر في الوجود الخارجيّ. ولكن يكفي في صحّة العبادة وجود الملاك بالنسبة إلى مورد الأمر لأنّ المفروض أنّ الوجود الواحد الخارجيّ مصداقٌ للعنوانين ومقتضاه هو وجود الملاك على حسب ما مرّ مفصّلاً في مبحث اجتماع الأمر والنهي. وكيف كان فهو خارج عن محلّ النزاع المفروض فيه تعلّق النهي بالعبادة بعنوان واحد فلاتغفل.

فتحصّل أنّ محلّ النزاع هو ما إذا تعلّق النهي بالعبادة بعنوان واحد من دون فرق بين أن تكون العبادة مركّبة أو بسيطة أو جزءً أو شرطاً بالنسبة إلى عبادة أخرى إذ النهي في كلّ هذه الصور تعلّق بالعبادة ويكون داخلاً في محلّ النزاع. هذا بخلاف ما إذا تعلّق النهي بعنوان آخر كالوصف ملازماً كان أو مفارقاً فإنّ النهي حينئذٍ لم يتعلّق بالعبادة بعنوان واحد بل هو داخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي فتدبّر جيّداً.

المختار في المسألة

إذا عرفت المقدّمات المذكورة فالمهمّ حينئذٍ هو بيان المختار في المسألة ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في العبادات، فنقول وعلى الله الاتّكال: لاشبهة في أنّ النهي التحريميّ المتعلّق بعنوان العبادة يقتضي الفساد عقلاً فإنّه يدلّ على حرمتها بعنوانها وهو يكشف عن مبغوضيّتها ومع المبغوضيّة الذاتيّة لايصلح المنهيّ لأن يتقرّب به والمفروض أنّ محلّ البحث هو أن تكون العبادة بعنوانها لا بعنوان آخر منهيّاً عنها فلا

أمر بالنسبة إلى متعلّق النهي إذ لايمكن اجتماعهما في عنوان واحد، كما لاملاك فإنّ النهي عن العبادة مع فرض الإطلاقات الدالّة على مطلوبيّة العبادة يرجع إلى استثناء مورد النهي عن تلك المطلقات، ومعنى الاستثناء المذكور هو تقييد المادّة ومقتضى ذلك هو عدم وجود الملاك فيها. هذا مضافاً إلى تضادّ المفسدة مع المصلحة فمع وجود المفسدة في العبادة بعنوانها كما هو المفروض لايمكن اجتماعها مع المصلحة بذلك العنوان كما لايخفى.

ربّما يقال كما في نهاية الأفكار أنّ النهي المولويّ المتعلّق بعنوان العبادة غير مقتضٍ لفساد العبادة إلّا من جهة قضيّة الإخلال بالقربة الموقوفة على العلم به وإلّا فمن جهة فقدانها للملاك والمصلحة لادلالة عليه بوجه من الوجوه لأنّ غاية ما يقتضيه النهي المزبور بما أنّه نهي مولويّ تحريميّ إنّما هو الدلالة على قيام المفسدة في متعلّقه وأمّا الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر والمصلحة فيه ولو من جهة أُخرى فلا. نعم مع الشكّ في الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد ولكنّه غير مرتبط باقتضاء النهي المولويّ لذلك كما هو واضح[1].

ولعلّ وجهه هو إمكان اجتماع المفسدة والمصلحة في عنوان واحد بجهتين تعليليّتين كما في مثل وضع العمامة على الرأس لمن كان له وجع الرأس في مجلس فيه جماعة من الأخيار حيث إنّ كون العمامة في الرأس مع كونه فيه كمال المفسدة بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضاً كمال المصلحة بلحاظ كونه نحو إعزاز وإكرام للمؤمنين وكون تركه هتكا وإهانة لهم كما صرّح به قبل العبارة المذكورة آنفاً[2].

ولكن عرفت أنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان النهي عن العبادة بعنوان واحد وجهةٍ واحدة لا ما إذا كان العنوان متعدّداً أو الجهات متعدّدة فإنّه خارج عن محلّ

(١) نهاية الأفكار: ص٤٥٦.

(٢) نفس المصدر: ص٤٥٣.

الكلام ومن الواضح أنّ العقل حاكم في محلّ الكلام بعدم إمكان اجتماع المصلحة والمفسدة والأمر والنهي في عنوان واحد لوجود المضادّة بينهما كما لايخفى.

هذا بحسب الحكم العقليّ وأمّا الدلالة اللفظيّة فإن أُريد بها دلالة لفظ النهي بحسب الوضع على أمرين أحدهما الزجر عن الفعل المشتمل على المفسدة وثانيهما خلوّه عن المصلحة، ففيه منع إذ لاوضع للنهي إلّا للزجر عن الفعل المشتمل على المفسدة، وأمّا بالنسبة إلى خلوّه عن المصلحة وعدمه فلاوضع.

وإن أُريد بها أنّ اللفظ يدلّ على المعنى الموضوع له وهذا المعنى الموضوع له يكون في الخارج ملازماً مع الخلوّ المذكور فهو صحيح لما عرفت من حكم العقل من عدم إمكان اجتماع المفسدة مع المصلحة في شيء واحد بعنوان واحد وجهة واحدة إلّا أنّ هذه الدلالة ليست من الدلالات الالتزاميّة اللفظيّة بمعنى البيّن بالمعنى الأخصّ بل هي من البيّن بمعنى الأعمّ لاشتراط الدلالة الالتزاميّة اللفظيّة في البيّن بالمعنى الأخصّ وهو أن يكون التلازم بينهما ذهنيّاً واضحاً بحيث إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى توسّط شيء آخر وهو مفقود في المقام وعليه فالدلالة عقليّة لا لفظيّة.

ثمّ إنّ حكم النهي التنزيهيّ المولويّ كالنهي التحريميّ المولويّ إذ النهي عن العبادة بعنوان واحد وجهة واحدة يدلّ على مرجوحيّة متعلّقه ومع مرجوحيّة الشيء بعنوانه لايكاد يمكن أن يتقرّب به إذ التقرّب لايمكن إلّا بما هو يكون راجحاً والمفروض أنّه مرجوح، وبالجملة فكما أنّ النهي المولويّ التحريميّ في المقام يقتضي الفساد لخلوّ المتعلّق عن المصلحة كذلك النهي التنزيهيّ يقتضي الفساد لخلوّ المتعلّق عن الرجحان.

وأمّا النهي التنزيهيّ عن العبادة بعنوان آخر كالنهي عن صوم يوم عاشوراء من جهة الموافقة مع بني أُميّة فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام ما إذا تعلّق

النهي بالعبادة بعنوان واحد وجهة واحدة وعليه يكون حمل الأصحاب الكراهة في العبادةِ على أقلّيّة الثواب مع ثبوت صحّتها شرعاً لو أتى بها المكلّف مخصوصاً بما إذا كان النهي بعنوان آخر وجهة أُخرى وإلّا فقد عرفت أنّ النهي التنزيهيّ لامجال معه للصحّة فلاتغفل.

وممّا ذكر يظهر أنّ النهي الغيريّ كالنهي عن الضدّ بناءً على اقتضاء الأمر بالضد النهي عن الضدّ الآخر لايقتضي الفساد عقلاً ولا لفظاً لأنّه لم يكن بعنوان واحد وجهة واحدة بل يكون للإلزام بإتيان غيره فكما أنّ الأمر المقدّميّ لايكشف عن المحبوبيّة في ذات المقدّمة لأنّه إلزام لأجل إتيان الغير فكذلك النهي المقدّميّ من جهة الإلزام بإتيان الغير لايكشف عن المبغوضيّة والمرجوحيّة في ذات الفعل والعبادة.

فالأمر بذات العبادة وان لم يجتمع مع النهي الغيريّ في مقام الامتثال ولكن يكفي وجود الملاك في العبادة بعنوانها في صحّتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى أو أتى بها بقصد الأمر الترتّبيّ على ما مرّ في محلّه.

وأمّا النواهي الإرشاديّة فهي أيضاً خارجة عن محلّ الكلام فإنّ دلالة النهي المتعلّق بالعبادة على الفساد مع سوقه إلى بيان المانعيّة كالنهي عن الصلاة في وبر ما لايؤكل لحمه واضحة فلامجال للمناقشة والبحث فيها.

ربّما يدّعى ظهور النواهي المتعلّقة بالعبادات في الإرشاديّة معلّلاً بأنّ المكلّفين بحسب النوع إنّما يأتون بالعبادات لأجل اسقاط الأمر والإعادة فإذا ورد من المقنّن نهيٌ عن كيفيّة خاصّة تنصرف الأذهان إلى أنّ الإتيان بها مع هذه الكيفيّة غير مسقط للأمر وإنّه لأجل الإرشاد إلى فسادها.

فقوله «لاتصلّ في وبر ما لايؤكل لحمه» ظاهر في نظر العرف في أنّ الطبيعة المتعلّقة للأمر لاتتحقّق بهذه الكيفيّة وأنّ الصلاة كذلك لايترتّب عليها الأثر المتوقّع أي سقوط القضاء والإعادة وسقوط الأمر لأجل الأمن من العقاب.

وكذا الحال لو تعلّق بصنف خاصّ كصلاة الأعرابيّ أو في حال خاصّ كالصلاة أيّام الإقراء أو مكان خاصّ كالحمّام، فمع عدم الدليل تحمل تلك النواهي على الإرشاد كالأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط وهذه الدعوى قريبة(١).

ولايخفى أنّ ما ذكر مناقشة في الصغرى وملاحظته وتحقيقه موكول إلى محلّه كملاحظة أحكام الحائض وقد ذهب المحقّق الخوانساريّ ﷺ إلى استفادة الحرمة الذاتيّة من قوله عليه‌السلام في صحيحة خلف بن حماد (فلتتّقِ الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتّى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها إلخ(٢).

بدعوى دلالة الرواية على الحرمة الذاتيّة للصلاة في صورة كون الدم دم الحيض(٣).

ولكنّه محلّ إشكال لإمكان أن يقال إنّ حال هذه الرواية حال بقيّة الأخبار الناهية عن الصلاة في أيّام الحيض كقوله (لاتحلّ لها الصلاة) وقوله (فلتدع الصلاة) وغير ذلك من العبائر التي يقال فيها إنّها ظاهرة في الإرشاد إلى الفساد أو مانعيّة الحيض كما ذهب إليه العلّامة الخوئيّ ﷺ(٤).

اللّهمّ إلّا أن يعتضد ذلك بقوله عليه‌السلام في رواية العلل (لأنّها في حدّ نجاسة فأحبّ الله أن لايعبد إلّا طاهراً(٥)) فإنّه ظاهر في وجوب ترك العبادة في حال النجاسة بناءً على دلالته على كراهته تعالى من أن يعبد في غير حال الطهارة ولكن استبعده في المستمسك بأنّه حينئذٍ يدلّ على عدم فائدة وخصوصيّة للطهارة وهو بعيد(٦) فتأمّل.

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٥٩.
(٢) الكافي: ج٣ ص٩٣.
(٣) راجع جامع المدارك: ج١ ص٧٩ ـ ٨٠.
(٤) راجع التنقيح: ج٦ ص٤١٦.
(٥) الوسائل: الباب ٣٩ من أبواب الحيض: ج٢.
(٦) المستمسك: ج٣ ص٣١١.

وكملاحظة زمان الصيام فقد صرّحت موثّقة زرارة وفضيل بوجوب الإفطار بعد انتهاء النهار حيث قال الإمام الباقر عليه السلام فيها: لأنّه قد حضرك فرضان الإفطار والصلاة فابدء بأفضلها وأفضلها الصلاة[(١)].

ومن المعلوم أنّ إطلاق الفرض على الإفطار بعد انتهاء النهار يدلّ على حرمة الصوم في الليل أو صوم مجموع الليل والنهار أو إدخال جزء من الليل فيه إلّا بقصد المقدّميّة كما أفتى به السيّد قدس سره في العروة الوثقى ويشهد للحرمة التكليفيّة أيضاً ما ورد عن عليّ بن الحسين (عليهما السّلام):

وأمّا الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الأضحى وثلاثة أيّام من أيّام التشريق، إلى أن قال: وصوم الوصال وصوم الصمت حرام وصوم المعصية حرام وصوم الدهر حرام[(٢)].

وكملاحظة أدلّة المنع عن الصوم في السفر فإنّ الظاهر من قوله تعالى (فمن كان فيكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيّام أُخر) تعيّن القضاء وعدم مشروعيّة الصوم من المسافر كما أنّها لاتشرّع من المريض، هذا مضافاً إلى النصوص الواردة في المريض والسفر، منها ماورد في الصوم في السفر في شهر رمضان من أنّه كالمفطر في الحضر، ومنها ماورد في مطلق الصوم: ليس من البرّ الصيام في السفر، وقوله في موثّقة عمّار: لايحلّ الصوم في السفر فريضة كان أو غيره والصوم في السفر معصية[(٣)] فإنّ هذه الأدلّة ظاهرة في حرمة الصيام حال السفر ذاتاً وتكليفاً ويشهد له أيضاً إطلاق العصاة على ناس صاموا في السفر[(٤)] وغير ذلك من الموارد.

---

(١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب آداب الصائم: ح١ و٢.
(٢) نفس المصدر: الباب ١ من أبواب الصوم المحرّم.
(٣) نفس المصدر: الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم: ح٨.
(٤) نفس المصدر: الباب ٨١ من أبواب من يصحّ منه الصوم: ح١.

وعليه فلامجال للمناقشة الصغرويّة أيضاً مع وجود بعض العبادات المحرّمة ذاتاً وتكليفاً كما لامجال للمناقشة الكبرويّة مع ما عرفت من عدم إمكان التقرّب بما هو مبغوض. فتحصّل أنّ الحرمة ملازمة مع الفساد عقلاً ولافرق في ذلك بين أن يكون النهي المولويّ عن العبادة تحريميّاً أو تنزيهيّاً فإنّه يكشف عن الفساد عقلاً في كليهما بالتقريب المذكور وأمّا الدلالة الالتزاميّة فلا لعدم وجود شرطها من كون التلازم ذهنيّاً وواضحاً بحيث إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى توسيط شيء آخر.

المقام الثاني في المعاملات:

ذهب سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ إلى أنّ الظاهر من النواهي الواردة في باب المعاملات هو الإرشاد إلى الفساد لاتحريم الأسباب لأنّها آلات لتحقّق المسبّبات ولا نفسيّة لها حتّى يتعلّق بها النهي مضافاً إلى بعد تعلّق النهي والحرمة بالتلفّظ بألفاظ الأسباب.

ولاتحريم المسبّبات فإنّها اعتبارات شرعيّة أو عقلائيّة ولامعنى لتعلّق النهي بها.

ولا الآثار المترتّبة عليها لبُعد تعلّقها بها لأنّ مع تأثير الأسباب لامعنى للنهي عنها ومع عدم تأثيرها يكون التصرّف في أموال الغير ووطيء الأجنبيّة وأمثالها محرّمة لاتحتاج إلى تعلّقها بها. فمع ما عرفت لابدّ من حمل النواهي في باب المعاملات على الإرشاد إلى الفساد وأنّ الزجر عن الإيقاع لأجل عدم الوقوع.

وبالجملة المتفاهم به عرفاً في النهي عن معاملة خاصّة أو إيقاعها على نحو خاصّ هو الإرشاد إلى أنّ الأثر المتوقّع منها لايترتّب عليها فتكون فاسدة.

وأمّا ما يقال من أنّ النهي فيها منصرف إلى ترتيب الآثار فقوله (لاتبع المجهول) مثلاً منصرف إلى حرمة ترتيب الآثار على بيعه ومنه يستفاد الوضع فغير

سديد لمنع الانصراف ولاداعي لرفع اليد عن ظاهر العنوان بل الظاهر أنّ النهي متعلّق بإيقاع الأسباب لكن لا إلى ذاتها بما هي بل بداعي الإرشاد إلى عدم التأثير[1].

ولايخفى عليك أنّ دعوى التفاهم العرفيّ في كون النواهي الواردة في المعاملات إرشادياً لامولوياً مقبولة ولكنّ تعليلها بالمذكورات منظور فيه لأنّ ظاهرها هو عدم معقوليّة أن يكون النواهي فيها مولويّة مع إنّ جملةً من النواهي الواردة في المعاملات تكون تكليفيّة مولويّة منها النواهي الواردة في حرمة التزويج على المحرِم في حال الإحرام وقد أفتى الأصحاب بحرمة التزويج تكليفاً ووضعاً على المحرم لنفسه أو لغيره.

ويدلّ عليه صحيحة إبن سنان: ليس للمحرم أن يتزوّج ويزوّج فإن تزوّج أو زوّج مُحِلّاً فتزويجه باطل[2].

فإنّ الظاهر من الفاء كما أفاد السيّد المحقّق الخوئيّ ﷺ هو التفريع، ولامعنى للتفريع على نفسه فإذا أُريد من الجملة الأُولى أي قوله (ليس للمحرم) البطلان فلامعنى لقوله ثانياً (وإن زوّج فتزويجه باطل) بل الصحيح أنّ المراد بقوله ليس للمحرم هو التحريم ثمّ فرّع عليه (فإن تزوّج.... فباطل) نظير تفريع بطلان النكاح بالمحرّمات على حرمة النكاح بهنّ[3].

ومنها النواهي الواردة في حرمة الظهار وحرمة الربا وحرمة النكاح في العدّة وغير ذلك من الموارد التي يكون النهي فيها تكليفيّاً أيضاً فراجع.

هذا مضافاً إلى أنّ دعوى بُعد تعلّق الحرمة التكليفيّة بالتلفّظ بألفاظ الأسباب

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٥٨ و١٥٩.
(٢) التهذيب: ج٥ ص٣٢٨.
(٣) المعتمد: ج٤ ص١١٣ و١١٤.

صحيحة فيما إذا لم يُرد الشارع التأكيد في الحرمة وأمّا مع إرادة ذلك فلابُعد فيه ولايضرّ في ذلك كون الألفاظ آلات لتحقّق المسبّبات كما لايخفى.

وكيف كان فمع فرض تعلّق النهي التكليفيّ بالمعاملات فإن كان النهي غيريّاً أو تنزيهيّاً فلاوجه لدلالته على الفساد إذ المرجوحيّة التنزيهيّة أو الغيريّة لاتنافي تأثير المعاملة كما لايخفى.

وأمّا النهي التحريميّ فهو على أقسام منها أن يكون النهي عن التسبّب بعقد إنشائيّ لحصول المسبّب كالنهي عن الظهار أو النهي عن المراهنة بالعوض.

ومنها أن يكون النهي عن السبب لأجل مبغوضيّة المسبّب كالنهي عن بيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر لأجل مبغوضيّة مسبّبهما وهو ملكيّته لهما.

ومنها أن يكون النهي عن المعاملة لأجل مبغوضيّة ترتيب الآثار المطلوبة عليها.

ومنها أن يكون النهي عن أكل الثمن أو المثمن في بيع الخمر والميتة أو الربا ونحوها.

ومنها أن يكون النهي متعلّقاً بذات السبب أي الفعل المباشريّ كالتلفّظ بعقد في حال الصلاة.

ولايذهب عليك أنّ الأخير خارج عن المقام لأنّ النهي لم يتعلّق به بعنوان المعاملة وإيقاع السبب بل بما هو فعل مباشريّ له، ومن المعلوم أنّ محلّ الكلام هو النهي عن المعاملة ولا إشكال في أنّ النهي الغيريّ لايدلّ على الفساد فلو أوقع المعاملة في حال الصلاة بطلت الصلاة وصحّت المعاملة لأنّ النهي ليس عن المعاملة بما هي معاملة.

كما أنّه لا إشكال في خروج ما قبل الأخير عن محلّ الكلام إذ النهي فيه متوجّه إلى أكل الثمن أو المثمن لا المعاملة مع إنّ الكلام في النهي عن المعاملة. نعم النهي عن

أكل الثمن أو المثمن كاشف عن عدم صحّة المعاملة فيهما إذ لاوجه لحرمتهما إلّا فساد المعاملة فيهما.

وأمّا الثالث فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ إلى أنّ المتفاهم العرفيّ فيما إذا تعلّق النهي بالمعاملة لأجل مبغوضيّة ترتيب الآثار المطلوبة عليها، هو الفساد.

بدليل أنّ حرمة ترتيب الأثر على معاملة مساوقة لفسادها عرفاً[1].

ولكنّه لايخلو عن تأمّل بل نظر لأنّ مبغوضيّة ترتيب الآثار كمبغوضيّة التسبّب بالمعاملة أو هي هي في عدم الملازمة بين الحرمة والفساد عند تعدّد الاعتبار.

فكما أنّ مبغوضيّة التسبّب بالمعاملة لاتستلزم الفساد بدليل عدم المنافاة بين المبغوضيّة الشرعيّة وتأثير السبب عرفاً فكذلك مبغوضيّة ترتيب الآثار شرعاً لاتنافي ترتّبها عرفاً.

نعم لو قلنا بأنّ الاعتبار لم يكن متعدّداً بل لايوجد في المعاملات سوى ترتيب الآثار أو التسبّب شرعاً لكان الأمر كما ذكر في كليهما ولكنّه ليس كذلك لأنّ صدق البيع أو ترتيب النقل والانتقال الإنشائيّ على بيع الفضوليّ وبيع الغاصب ومن اشتبه في مال واعتقد أنّه له، يكشف عن تعدّد الاعتبار في باب المعاملات سواء قلنا بأنّ الاعتبار ثلاثيّ كما حكي عن السيّد الطباطبائيّ من اعتبار العاقد واعتبار العقلاء واعتبار الشرع أو ثنائي من إنشاء العاقد وإيجاد المنشأ بوجود إنشائيّ فيكون موضوعاً للآثار العقلائيّة والشرعيّة.

فمع تعدّد الاعتبار فلامانع من تأثير إنشاء التسبّب أو ترتيب الآثار على الأسباب عرفاً مع النهي المولويّ المتعلّق بها لعدم المنافاة بينهما.

إذ محلّ النزاع هو ما إذا تعلّقت النواهي المولويّة بالتسبّب بالأسباب العرفيّة أو

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٦٣.

بترتيب الآثار العرفيّة عليها وأمّا ما يقال من أنّ الإمضاء الشرعيّ إن كان بمعنى التصديق للعرف بمعنى عدم خطأ نظره في رؤية السببيّة فلا إشكال في اقتضاء النهي للفساد كما في أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ ففيه أنّ ذلك الاقتضاء صحيح فيما إذا كان المنهيّ إرشادياً لامولوياً فإنّ النهي الإرشاديّ يدلّ على تخطئة العرف في رؤية السببيّة وأمّا النهي المولويّ فلانظر له إلى تخطئة العرف أو تصويبه كما لايخفى.

وبالجملة فمجرّد تعلّق النواهي المولويّة بترتيب الآثار أو التسبّب بالأسباب العرفيّة لايكون رادعاً أو مخصّصاً أو مقيّداً لعموم ما دلّ على تنفيذ المعاملات والأسباب العرفيّة نعم لو قلنا بأنّ الاعتبار متعدّد في التسبّب دون ترتيب الآثار فلاوجه لإلحاق ترتيب الآثار على التسبّب ولكنّه كما ترى لتعدّد الاعتبار في ترتيب الآثار أيضاً بل لعلّ مرجعها إلى أمر واحد. نعم لو قامت قرينة على أنّ النهي في أمثالها إرشاديّ فلا إشكال حينئذٍ في دلالته على الفساد وردع ما عليه العرف وتخصيص أو تقييد ما دلّ على تنفيذ المعاملات ولكنّ المفروض هو أن يكون النهي مولويّاً لا إرشاديّاً وهكذا يمكن استبعاد ذلك فيما إذا كان دليل التنفيذ مختصّاً بمورد فورد فيه النهي عن التسبّب به أو ترتيب الآثار عليه ولكنّه أيضاً خلاف المفروض فإنّ دليل التنفيذ عامّ ولايكون مختصّاً بمورد النهي.

وممّا ذكر يظهر حكم الأوّل والثاني فإنّ النهي عن التسبّب بالأسباب العرفيّة لأجل مبغوضيّة التسبّب شرعاً أو النهي عن الأسباب العرفيّة لأجل مبغوضيّة المسبّب شرعاً لايستلزم الفساد. هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الأوّل عين الثالث لأنّ مرجعها إلى أمر واحد.

فتحصّل أنّ النواهي المولويّة مطلقاً لاتدلّ على الفساد في المعاملات.

ولذلك قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ: إنّ النواهي المتعلّقة بالتسبّب أو السبب أو المسبّب العرفيّ لاتستلزم الفساد لأنّها قد تكون لمجرّد الحرمة التكليفيّة

كالنهي الوارد في الظهار إذ الظهار مؤثّر وإن كان محرّماً فلايكون النهي عنه ملازماً مع الفساد وقد يجتمع مع الفساد كالنواهي الواردة في حرمة الربا فإنّ النهي فيه يفيد الحرمة لكون الربا حرباً مع الله ورسوله ﷺ ومع ذلك يكون المعاملة الربويّة فاسدة فيجتمع الحرمة التكليفيّة مع الحرمة الوضعيّة وبالجملة لا ملازمة بين الحرمة التكليفيّة والحرمة الوضعيّة، ولذا قد تفترق وقد تجتمع، ولعلّه لذلك ذهب المشهور إلى عدم دلالة النواهي التكليفيّة على الفساد في المعاملات.

الاستدلال بالأدلّة الشرعيّة

ثم إنّه ربّما يتمسّك بالروايات والأدلّة الشرعيّة على إفادة النواهي التكليفيّة للفساد منها صحيحة زرارة المرويّة في نكاح العبيد والإماء عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال: ذاك إلى سيّده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما، قلت أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعيّ وأصحابهما يقولون إنّ أصل النكاح فاسد ولايحلّ إجازة السيّد له. فقال أبو جعفر عليه السلام إنّه لم يعص الله إنّما عصىٰ سيّده فإذا أجازه فهو له جائز[1].

ومنها معتبرة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل تزوّج عبده إمرأة بغير إذنه فدخل بها ثمّ اطّلع على ذلك مولاه، قال ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلّا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأوّل، فقلت لأبي جعفر عليه السلام (فإنّه في) فإنّ أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده ولم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه[2].

---

(١) الوسائل: ج ١٤ ص٥٢٣ الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء: ح ١.

(٢) نفس المصدر: ص٥٢٤: ح ٢.

ولايخفى عليك أنّ موسى بن بكر وإن لم يوثّق بالخصوص إلّا أنّه يكفي في وثاقته رواية صفوان عنه على ما قرّر في محلّه.

والاستدلال بتقريب أنّ الروايتين تدلّان على أمرين أحدهما الكبرى وهي أنّ النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلاً.

وثانيهما نفي الصغرى وهي أنّ نكاح العبد لم يكنْ معصيةً لله تعالى وإنّما كان معصية للسيّد والأمر الأوّل يكفي لإثبات التعبّد بالبطلان في النواهي المولويّة فإنّ النواهي المولويّة المتعلّقة بالتسبّب بالمعاملات أو ترتيب الآثار عليها تدلّ على أنّ إتيان مواردها معصية لله تعالى كما لايخفى.

ولذلك قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﷺ: إنّهما تدلّان على ملازمة الحرمة التكليفيّة المتعلّقة بذات المعاملة كحرمة عقد ذات العدّة أو ذات البعل مع الفساد ولاتدلّان على الملازمة في كلّ معاملة محرّمة ولو بعنوان ثانويّ كحرمة عصيان العبد لو قلنا بأنّ مخالفته محرّمة للنفي الصريح في ذيل بعض الروايات بأنّ ذلك أي عصيان السيّد ليس كإتيان ما حرّمه الله عزّوجلّ من النكاح في العدّة وأشباهه.

وإنّما الحرمة التكليفيّة الذاتيّة في المعاملات تكون ملازمة مع الفساد ولذا لم نَرَ في تضاعيف أبواب الفقه مورداً ورد فيه النهي المولويّ عن ذات معاملة ومع ذلك تكون تلك المعاملة صحيحة إلّا باب الظهار مع إنّه يمكن منع الصحّة فيه أيضاً لأنّه لايوجب حرمة أبديّة مع إنّ المقصود من إنشائه ممّن يعتقد بصحّة الظهار هو الحرمة الأبديّة ومن المعلوم أنّ حرمة المقاربة ما لم يكفّر العاقد لاتدلّ على صحّة الظهار على ما قصده العاقد بل هو عقوبة على من فعل ذلك حتّى لايعود إليه.

وإليه أشار سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال بعد نقل الروايتين: بتقريب أنّ

الظاهر منها أنّ النكاح لو كان معصية لله لكان باطلاً وإنّما نفى الصغرى[١].

أورد عليه في الكفاية بأنّ الظاهر أن يكون المراد من المعصية المنفيّة ههنا أنّ النكاح ليس ممّا لم يَعصِهِ الله ولم يشرِّعه كي يقع فاسداً ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لايخفى، ولابأس بإطلاق المعصية على عمل لم يَعصِهِ الله ولم يأذن به كما أطلق عليه بمجرّد عدم إذن السيّد فيه أنه معصية.

وبالجملة لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهّم[٢].

وبيانه أنّ المراد من المعصية المنفيّة في قوله (إنّه لم يعصِ الله) هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة ولا كلام في استتباع المعصية الوضعيّة للفساد وإنّما الكلام في المعصية التكليفيّة هل إنّها توجب الفساد أم لا، والشاهد على أنّ المراد من المعصية في الرواية في قوله (لم يعصِ الله) هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة إطلاق المعصية بهذا المعنى في صدر الرواية على الفعل الغير المأذون فيه بإذن وضعيّ حيث قال الراويّ في معتبرة موسى بن بكر: فقلت لأبي جعفر عليه السلام (فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً) مع إنّ إنشاء العقد لاينافي حقّ المولى حتّى يكون معصية تكليفيّة، فالمراد منها هي المعصية الوضعيّة كما نصّ عليه في صحيحة زرارة حيث قال: (إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعيّ وأصحابهما يقولون إنّ أصل النكاح فاسد ولايحلّ إجازة السيّد له) فالمعصية والفساد بمعنى واحد ومع الوحدة فالمراد من المعصية هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة.

هذا مضافاً إلى ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ قدس سره من أنّ في رواية ثالثة (صحيحة منصور بن حازم) في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أعاص لله فقال عليه السلام عاصٍ لمولاه

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٦٥.
(٢) الكفاية: ج١ ص٢٩٩.

قلت هو حرام قال ﷺ ما أزعم أنّه حرام وقل له أن لايفعل إلّا بإذن مولاه[١].

ولو كان المراد بالمعصية (في قوله ﷺ عاصٍ لمولاه) فعل الحرام لم يكن وجه للسؤال عن الحرمة بعد نفي كونه فاعلاً للحرام فهذه الرواية أظهر من غيرها من حيث إرادة أنّه لم يفعل ما لم ينفّذه تعالى بل فعل ما لم ينفّذه السيّد ولابأس بالسؤال عن الحرمة بعد النفوذ لما ذكرنا مراراً من عدم الملازمة بين الحرمة وعدم النفوذ وفيه إشارة إلى عدم الملازمة عرفا أيضاً كما لا ملازمة عقلاً فتأمّل[٢].

وأُجيب عنه بأنّ حمل المعصية على مخالفة النهي الوضعيّ خلاف الظاهر في الغاية بل الظاهر منها مخالفة النهي التحريميّ كما ذهب إليه شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ[٣].

ويمكن أن يقال ترفع اليد عن الظهور بالقرائن المذكورة في الروايات سيّما الرواية الأخيرة بالتقريب الذي أفاده المحقّق الإصفهاني ﷺ فإنّها تصلح للقرينيّة على أنّ المراد من قوله (إنّما عصى سيّده) في الروايتين هو العصيان الوضعيّ لأنّ السؤال عن الحرمة بعد قوله (عاصٍ لمولاه) في الرواية الثالثة لاوجه له إلّا من جهة أنّ المراد من قوله (عاصٍ لمولاه) هو المعصية الوضعيّة وعدم النفوذ.

وعليه فالأقوى كما في الكفاية وذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ عدم دلالة الروايات على اقتضاء النواهي التكليفيّة للفساد لأنّ موردها هو النواهيّ الوضعيّة لا النواهيّ التكليفيّة.

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول أيضاً حيث قال: إنّ مورد السؤال والجواب النكاح بما له من المعنى المتعارف، أي ما صنعه العبد بلا إذن مولاه هو

---

(١) الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء: ح ٢.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٥٧.

(٣) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٥٠.

عصيان سيّده وليس بعصيان الله. أمّا عصيان السيّد فلأنّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بلا إذنه مخالفة لسيّده وخروج عن رسم العبوديّة، وأمّا عدم كون النكاح عصيان الله تعالى فلأنّ ما حرم الله تعالى على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه ومتعلّق النهي هذا العنوان ولايكاد يتجاوز عنه إلى عنوان آخر كالنكاح والطلاق.

فالتزويج الخارجيّ مصداق لعنوان محرّم هو مخالفة المولى وعنوان غير محرّم بل محلّل هوالنكاح فالتزويج بعنوانه حلال ليس بمحرّم ولا تسري حرمة مخالفة المولى إلى ذلك العنوان في وعاء من الأوعية وإنّما يتّحد مصداق النكاح مع مصداق المخالفة في الخارج الذي لم يكن ظرف تعلّق الحكم كما مرّ الكلام فيه ثمّ استشهد عليه بقوله عليه السلام «إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده» وقال: ترى كيف صرّح بأنّ أصل النكاح شيء حلال ليس بمعصية الله ومع ذلك عصى سيّده أي في النكاح، فالتزويج عصيان للسيّد ومخالفة السيّد عصيان لله وهي بعنوانها غير النكاح وإن اتّحدا خارجاً.

واستشهد أيضاً له بتعليله عليه السلام «بأنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه» ممّا تعلّق الحرمة بنفس الطبيعة وقال: ووجه الافتراق ليس إلّا ما ذكرنا.

واستشهد له أيضاً بصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أعاصٍ لله قال: عاصٍ لمولاه، قلت حرام هو؟ قال ما أزعم أنّه حرام وقل له أن لايفعل إلّا بإذن مولاه».

وقال: انظر كيف صرّح بعدم حرمة التزويج ومع ذلك نهاه عن إتيانه بلا إذن مولاه وليس له وجه إلّا ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحرام لكنّ إتيانه منطبق عنوان

آخر محرّم هو مخالفة المولى[١].

لما عرفت من أنّ المراد من عصيان السيّد في صدر الروايات هو العصيان الوضعيّ كما يشهد له عدم الحرمة التكليفيّة لمجرّد الإنشاء، والسؤال عن الحرمة التكليفيّة بعد قول الإمام ﷺ عاصٍ لمولاه في صحيحة منصور بن حازم ووحدة قوله فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً في صحيحة زرارة مع قوله إنّ أصل النكاح فاسد ولايحلّ إجازة السيّد له في صحيحته الأخرى.

ولادليل على حرمة مخالفة العبد لمولاه في مثل الإنشاء المذكور حتّى يكون الإنشاء مصداقاً للمخالفة المذكورة المحرّمة فإذا عرفت أنّ المعصية المثبتة في صدر الروايات هي المعصية الوضعيّة فالمعصية المنفيّة في طرف الله تعالى أيضاً هي المعصية الوضعيّة، وعليه فالروايات أجنبيّة عن المقام الذي يبحث فيه عن النواهي التكليفيّة ولا أقلّ من الشكّ في أنّ المراد من العصيان هو العصيان التكليفيّ أو الوضعيّ ومع الإجمال لاتدلّ الروايات على خلاف ما اقتضت القاعدة في النواهي التكليفيّة من عدم اقتضائها للفساد. هذا كلّه على فرض تسليم كون النواهي في المعاملات تكليفيّة وأمّا على ما مرّ من أنّ المتفاهم العرفيّ في النواهي الواردة في المعاملات أنّها للإرشاد فلاريب في دلالتها على الفساد لإرشادها إلى وجود المانع فلاتغفل.

تبصرة: ولايذهب عليك أنّه حُكي عن أبي حنيفة والشيبانيّ دلالة النواهي التكليفيّة الواردة في المعاملات والعبادات على الصحّة خلافاً لما عرفت من ملازمتها مع الفساد في العبادات دون المعاملات فإنّها لاتدلّ على الفساد كما لاتدلّ على الصحّة.

واستدلّ لهما بأنّ النهي زجر عن إتيان المبغوض ومع الفساد لايقدر المكلّف على إيجاده والنهي مع عدم قدرة المكلّف يكون لغواً فمثل البيع الربوي وصوم يوم

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

العيد الأضحى اللذين لايمكن إتيانهما صحيحاً يكون النهي عنهما لغواً لعدم القدرة عليهما ولايتعلّق النهي من الحكيم المتعال بهما لعدم الحاجة إليه فإذا صدر عن الحكيم النهي عنهما كشف عن كونهما مقدورين وعن صحّتهما.

ذهب في الكفاية إلى تصديقهما في المعاملات فيما إذا تعلّق النهي بالمسبّب كالنهي عن بيع المصحف من كافر أو بالتسبيب كالنهي عن بيع المنابذة دون العبادات حيث قال: والتحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبّب أو التسبيب لاعتبار القدرة في متعلّق النهي كالأمر ولايكاد يقدر عليهما إلّا فيما إذا كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة وأمّا العبادات ففي ما إذا كانت العبادة ذاتيّة كالسجود لله تعالى فمع النهي عنه يكون مقدوراً كما إذا كان مأموراً به وفيما إذا لم تكن ذاتيّة بل كان عبادة لاعتبار قصد القربة فيه لو كان مأموراً به فلايكاد يقدر عليه إلّا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد وهو محالٌ.

وحُكي عن المحقّق النائيني أنّ النهي إذا تعلّق بالمسبّب دلّ على الفساد دون ما إذا تعلّق بالسبب.

وفيه كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ أنّ النواهي التكليفيّة التي كانت محلّاً للنزاع في المعاملات تعلّقت بالمسبّبات أو الأسباب أو التسبّبات العرفيّة لا الشرعيّة إذ الملحوظ في متعلّق النواهيّ في المعاملات هو ما يترتّب عليه الأثر عرفاً لاشرعاً حتّى يلزم اللغويّة مع عدم الصحّة الشرعيّة.

وعليه فلا دلالة للنواهي التكليفيّة على صحّة متعلّقها شرعاً كما لا دلالة لها على فسادها.

نعم لو تعلّقت بالأسباب والمسبّبات أو التسبّبات الشرعيّة فلامحالة تدلّ على الصحّة كما ذهبا إليه وإلّا لزم الخلف في كونها كذلك عند الشارع. هذا بالنسبة إلى النواهي التكليفيّة المتعلّقة بالمعاملات.

وأمّا في العبادات الذاتيّة فالنهي فيها أيضاً لايدلّ على الصحّة لأنّ تأثيرها في القرب ليس لازم وجودها بل لايُعقل المقرّبيّة مع المبغوضيّة المكشوفة بالنهي عنها فلامحالة لايكون النهي عن العبادات الذاتيّة كاشفاً عن صحّتها مع إنّ تعلّق النهي بها كما أفاد صاحب الكفاية يكون مقدوراً ألا ترى أنّ تعظيم المولى أو الأُستاذ مطلوب ذاتاً ومرغوب في نفسه ولكن إذا أدّى ذلك إلى كسر يد المولى أو الأُستاذ أو قتلهما فلايوجب القرب إليهما. وعليه فلاوجه لذهاب أبي حنيفة والشيبانيّ إلى إفادة النواهي الصحّة في العبادات الذاتيّة فقولهما ساقط فيها أيضاً كما أنّ قولهما في المعاملات ساقط لما عرفت.

وممّا ذكر يظهر وجه عدم إفادة النواهي التكليفيّة للصحّة في غير العبادات الذاتيّة أعني ما لو أمر به لكان ممّا لايسقط إلّا بقصد القربة لأنّ تأثير العبادات غير الذاتيّة في القرب ليس أيضاً لازم وجودها فالنهي عنها كالنهي عن العبادات الذاتيّة مقدور، ومع ذلك لايكشف النهي عنها أيضاً عن الصحّة.

نعم لو كان المراد من العبادة في غير العبادات الذاتيّة العبادة الفعليّة بمعنى ما يؤتى به بداعي الأمر الفعليّ ويتقوّم بقصد القربة كان النهي عنها كاشفاً عن صحّتها ولكن لا يعقل النهي عنها إلّا بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، وقد عرفت في محلّه أنّه محال إذ الممكن هواجتماعهما في شيء واحد يكون معنوناً بعنوانين والمفروض في المقام هو أنّ النهي متعلّق بنفس العبادة من دون تعدّد العنوان.

فتحصّل أنّ التفصيل بين المعاملات والعبادات وقبول قول أبي حنيفة والشيبانيّ في المعاملات دون العبادات كما يظهر من صاحب الكفاية.

لاوجه له لما عرفت من بطلان قولهما في المعاملات والعبادات كليهما إذ الموضوع في المعاملات هو الأسباب والمسبّبات والتسبّبات العرفيّة لا الشرعيّة فالنهي

عنها ممكن مقدور كما أنّ النهـي عن العبادات الذاتيّة أو العبادات التـقديريّة بـعدما عرفت من أنّ التقرّب ليس لازم وجودها ممكن مقدور فلايكشف النهي في البابين عن الصحّة إذ لاتتوقّف القدرة على الصحّة الشرعيّة في المعاملات كما لاتتوقّف القدرة على المقرّبية الفعليّة في العبادات لكفاية المقربيّة التقديريّة.

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول أيضاً حيث قال: فالحقّ معهما إذا أُحرز أنّ النهي تكليفيّ لا إرشاديّ[1].

هذا كلّه بناء على ما مرّ من المختار في حقيقة صيغة الأمر من أنّ نسـبة الصيغة كنسبة صيغ العقود أو الإيقاعات إلى المعاملات نسبة الأسباب إلى المسبّبات ونسبة الآلة إلى ذيها لا نسبة المبرِز إلى المبرَز بالفتح لأنّها إيجاديّة لا حكائيّة، راجع تجده نافعاً في المقام[2].

وأمّا بناء على إنكار المسببيّة والمسببيّة في باب المعاملات كـما ذهب إليـه في المحاضرات فلامعنى لفرض تعلّق النهي بالسبب تارةً وبالمسبّب أُخرى كما أوضحه في المحاضرات[3].

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٦٩.
(٢) راجع الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغة الأمر.
(٣) المحاضرات: ج ٥ ص ٣١.

الخلاصة

الفصل الثالث: في أنّ النهي هل يكشف عن الفساد أو لا؟

وهنا مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: أنّ الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة باختلاف الموضوع والمحمول الذي به يتمايز المسائل كتمايز العلوم.

وقد عرفت أنّ الموضوع والمحمول في المسألة السابقة يرجع إلى أنّ الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحداً حقيقيّاً أو لا يعدّ.

وهما متغايران مع الموضوع والمحمول في هذه المسألة وهو أنّ النهي المتعلّق بذات العبادة أو المعاملة هل يقتضي الفساد أو لا.

ومع امتياز المسألتين بالموضوع والمحمول لاحاجة إلى طلب الميز من الجهات العارضة.

ثمّ دعوى الفرق بين المسألتين بأنّ مورد المسألة السابقة هو العامّان من وجه بخلاف هذه المسألة فإنّ موردها هو العامّ والخاصّ المطلق.

مندفعة بأنّ نمنع تخصيص المسألة السابقة بالعامّين من وجه لما مرّ من أنّ النزاع في المسألة السابقة يجري فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العامّ في الخاصّ وإن كان بحسب المورد العام والخاص المطلق مثل قولهم (حَرِّك ولاتُدنِ إلى موضع كذا) مع انّ النسبة بينهما بحسب المورد هو العامّ والخاصّ المطلق لتعدّد العنوان وكفايته في المغايرة في الذهن الذي يكون موطن تعلّق الأحكام.

المقدّمة الثانية: أنّه اختلف الأصحاب في كون هذه المسألة عقليّة أو لفظيّة أو عقليّة لفظيّة.

والذي ينبغي أن يقال هو أنّ المسألة لفظيّة إذ الملازمة العقليّة بين حرمة العبادة وانتفاء ملاك الأمر بوجود المفسدة والمرجوحيّة واضحة كما أنّ عدم الملازمة العقليّة بين الحرمة التكليفيّة في المعاملات وعدم ترتّب الأثر أيضاً واضح.

ولاينبغي أن يبحث في هذه الواضحات بل الأولى هو البحث عن أنّ النهي الدالّ على الحرمة هل يكشف عن الفساد وهو مرجوحيّة المتعلّق وعدم وجود ملاك الأمر من المصلحة أو لا يكشف ولذلك فالأنسب أن يجعل في العنوان لفظ الكشف ويقال هل النهي عن الشيء يكشف عن الفساد أو لا.

المقدّمة الثالثة: أنّ محلّ النزاع هو دلالة النواهي المولوية وعدمها على الفساد لا النواهي الارشاديّة الدالّة على المانعيّة في العبادات كالنهي عن الصلاة في وبر ما لايؤكل وفي المعاملات كالنهي عن الغرر إذ بعد كونها إرشاداً إلى المانعيّة لاخفاء في دلالة هذه النواهي على الفساد فيما إذا كانت العبادة أو المعاملة مع وجود الشيء المنهي.

ثمّ إنّ النواهي المولوية لاتختصّ بالشرعية بل تعم التزيهية لان منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفية النهي عن المرجوحيّة ومبغوضيّة متعلّق النهي فإنّ مع المبغوضية والمرجوحيّة لايصلح المتعلّق للتقرّب.

وهذا الملاك موجود في النواهي التنزيهيّة أيضاً لدلالتها على مرجوحيّة ذات العبادة ومن المعلوم أنّه لايمكن التقرّب بالمبغوض ذاتاً.

وأمّا النواهي الغيريّة فهي خارجة عن محلّ الكلام لأنّها ليست متعلّقة بذات العبادة بل متعلّقة بها بعنوان مقدّميّتها لترك التكاليف النفسيّة مع أنّ الكلام في هذه المسألة في النواهي المتعلّقة بذات العبادة.

هذا مضافاً إلى أنّ التكاليف المقدّميّة لاتوجب مخالفتها العقوبة والبعد استقلالاً ومع عدم استلزام مخالفتها للعقوبة والبعد لاتوجب سقوط العبادة عن صلاحيّتها

للتقرّب.

ودعوى أنّ مقدّميّة العبادة لترك ذي المقدّمة الذي هو مبعّد يكفي في المنع عن التقرّب بالعبادة مندفعة بأنّ مبغوضيّة العبادة بعنوان مقدّميّتها لترك ذي المقدّمة خارجة عن محلّ البحث عن مبغوضيّة العبادة بذاتها إذ تلك الجهة مغايرة لنفس العبادة من حيث هي بل داخلة في مبحث اجتماع الأمر والنهي وقد مرّ أنّه لامانع من اجتماع العنوان المحبوب والعنوان المبغوض في شيء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

فتحصّل أنّ النهي النفسي التحريمي والتنزيهي داخلان في محلّ النزاع دون النهي الغيري والإرشادي أمّا الغيري فلعدم تعلّقه بذات العبادة ولعدم دلالته على مبغوضيّة المتعلّق وأمّا الإرشادي فلوضوح دلالته على الفساد ولايحتاج إلى البحث إذ لاحكام فيه كما لايخفى.

المقدّمة الرابعة: أنّ المراد من العبادة المنهيّة هو ما يكون بذاته وبعنوانه حسناً بالذات ومرتبطاً بالمولى من دون حاجة إلى تعلّق الأمر به مثل عنوان السجود لله تعالى.

أو المراد منها هي العبادة الشأنيّة والتقديريّة وهي التي أحرز وجود المصلحة فيها والمقصود من التقديريّة والشأنيّة أنّه لو أمر بها لكان الأمر بها عباديّاً ولايسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلاّ إذا أتى به بوجه قربي وكيف كان فليس المراد من العبادة المنهيّة عبادة فعليّة تامّة من جميع الجهات وإلاّ لزم من النهي عنها اجتماع الامر والنهي في شيء واحد مع عنوان واحد وهو محال.

وبالجملة فالعبادة بالمعنى المذكور إذا وقعت تحت النهي يقع البحث عن كون النهي عنها هل يكشف عن الفساد أم لا.

ثمّ أنّ المراد من المعاملة المنهيظة هو مايتّصف بالصحّة والفساد حتّى يصحّ

البحث في أنّ النهي عنه هل يوجب الفساد أو لا.

فمثل العقود والإيقاعات التي تسمّى بالمعاملات بالمعنى الأخصّ داخل في المعاملة المنهيّة بل يدخل في عنوان المعاملة المنهيّة في المسألة كلّ ما يسمّى بالمعاملة بالمعنى الأعمّ ويتّصف بالصحّة والفساد كالتحجير والحيازة.

وأمّا غيرهما من الأفعال التي لاتتّصف بالصحّة والفساد كشرب الخمر والغيبة ونحوهما فهو خارج عن عنوان المعاملة المنهيّة كما لايخفى.

المقدّمة الخامسة: في المراد من الفساد في عنوان البحث وهو أنّ النهي عن العبادة أو المعاملة هل يشكف عن الفساد أو لا.

ولايخفى عليك أنّ الفساد في مقابل الصحّة وهما في المركّبات الاعتباريّة كالعبادات والمعاملات بمعنى التماميّة والنقص.

والتقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة لأنّ الفاسد هو ما لايكون واجداً لتمام الأجزاء والشرائط في مقابل الصحيح الذي هو ما يكون واجداً لجميع ما اعتبر فيه وهما في المركّبات الواقعيّة بمعنى السلامة والعيب والتقابل بينهما هو تقابل التضادّ لحكايتهما عن أمرين وجوديين فإنّ السالم هو الذي يكون واجداً للخصوصيّات الملائمة والفاسد هو الذي يكون واجدا للخصوصيات المنافرة والمركبات الواقعية خارجة عن محلّ الكلام فالصحّة والفساد في المركّبات الاعتباريّة بمعنى التمام والنقصان.

تنبيه في مجعوليّة الصحّة والفساد وعدمها

والذي ينبغي أن يقال أنّ الصحّة والفساد تكونان من الأمور الإنتزاعية التي تكون مجعولة بتبع مجعوليّة منشأ انتزاعها.

فإنّ انتزاع الصحّة الظاهريّة من العمل في موارد قاعدة التجاوز والفراغ في

العبادات يكون تابعاً لتصرّف الشارع في المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع.

وهذه التبعيّة لاتختصّ بما إذا كان نفس الجعل الشرعي مستتبعاً لأمر انتزاعي كالجزئيّة أو الشرطيّة بل تعمّ ماتوقّف على إتيان المكلّف به في الخارج أيضاً لأنّ انتزاع الصحّة في هذه الصورة أيضاً يكون تبعاً للجعل الشرعي عرفاً وهذه التبعيّة العرفيّة تكفي في جريان الاستصحاب أو أصالة الصحّة عند الشكّ في الصحّة والفساد.

لأنّ الصحّة تكون من المجعولات التبعيّة الشرعيّة فإنّ مع رفع الشرطيّة أو الجزئيّة يصير العمل موافقاً للمأمور به ومسقطاً ومع عدم رفعها يكون العمل المأتي به مخالفاً للمأمور به وعليه فالموافقة والمخالفة أو المسقطيّة وعدمها يتبعان إرادة الشارع وعدمها ولامعنى للمجعوليّة التبعيّة إلاّ ذلك ويكفي في شرعيّة الصحّة وعدمها إرتباط انتزاعها بالشرعي بنحو من الأنحاء ولو لم يكن الجعل الشرعي مستتبعا لأمر انتزاعي بنفسه بل مع الإتيان به خارجاً.

بل الأمر في المعاملات أيضاً يكون كذلك فإنّه كما أنّ الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعادة في العبادات يكون منشأ لانتزاع الصحّة الظاهريّة في مثل موارد قاعدة الفراغ والتجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعاملة منشأ لانتزاع الصحّة الظاهريّة في موارد أصالة الصحّة في المعاملات فتحصّل أنّ الأقوى هو مجعوليّة الصحّة والفساد لكونها من الإنتزاعيات التي ترتبط بوضع الشرع ورفعه من دون فرق بين العبادات والمعاملات، فتدبّر جيّداً.

المقدّمة السادسة في مقتضى الأصل

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في مقتضى الأصل في المسألة الأصوليّة.

ولايخفى عليك أنّه إذا شككنا في دلالة النهي لفظاً على الفساد وعدمه أو

شككنا في ملازمة الحرمة عقلاً مع الفساد وعدمها فلا أصل في المسألة.

لأنّ الدلالة وعدمها ليس لها حالة سابقة إذ اللفظ إمّا له الدلالة من أوّل وجوده بالوضع أو ليس له الدلالة ولم يمض عليه زمان يعلم فيه حالة سابقة حتّى يمكن استصحابها.

كما أنّ الملازمة العقليّة بين الحرمة والفساد وعدمها إن كان المقصود منها الملازمة الأزليّة فهي مشكوكة إذ لا أصل في البين حتّى يعيّن أنّ الملازمة كانت من الأزل أو لم تكن.

وإن كان المقصود منها الملازمة بين الحرمة الموجودة والفساد وعدمها فقبل تحقّق الحرمة وإن علمنا بعدم وجود الملازمة ولكنّه كان بنحو العدم المحمولي واستصحابه لايثبت العدم النعتي كما لايفيد استصحاب عدم الكرّيّة قبل وجود الماء المشكوك كرّيّته لإثبات عدم كرّيّته.

هذا مضافاً إلى أنّ الملازمة المذكورة من الأحكام العقليّة وأمرها يدور بين الوجود والعدم فإنّ العقل إمّا يحكم بها أو لايحكم ولامجال لتعيّناه بالاستصحاب مع قطع النظر عن كون الملازمة كنفس الدلالة ليست موضوعة للأحكام الشرعيّة فلايجري الاستصحاب فيها لأنّ معيار جريانها هو كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعي وهو مفقود في الدلالة والملازمة كما لايخفى.

فتحصّل أنّه لا أصل في المسألة الأصوليّة.

المقام الثاني في مقتضى الأصل في المسألة الفرعيّة:

ولايذهب عليك أنّ مقتضى الأصل فيما إذا شكّ في دلالة النهي عن الفساد أو في وجود الملازمة بين الحرمة والفساد هو الفاسد في المعاملات فيما إذا لم يكن إطلاق أو عموم يقتضي الصحّة.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق أو العموم موجوداً فإنّ مقتضاهما هو الصحة ولا

عبرة بالشكّ في الدلالة أو وجود الملازمة.

وأمّا في العبادات فقد يقال أنّ مقتضى الأصل فيها هو الفساد بعد سقوط الأمر بتعلّق النهي بذات العبادة إذ لايجتمعان في واحد بعنوان واحد فلا أمر كما لايحرز وجود الملاك بسبب سقوط الأمر وعليه فمقتضى الاشتغال اليقيني بالعبادة المقربّة هو الفراغ اليقيني وهو لايحصل إلاّ بإتيان الفرد غير المنهي.

ولكنّ لقائل أن يقول أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق وأمّا مع وجود الإطلاق ودلالته على وجود الملاك فمقتضى الأصل هو الصحّة دون الفساد لكفاية قصد الملاك في الصحّة وقد مرّ كيفيّة دلالة الإطلاق على وجود الملاك فراجع فتحصّل أنّ مقتضى الأصل في المسألة الفرعيّة في المعاملات والعبادات هو الفساد فيما إذا لم يكن إطلاق وأمّا مع وجود الإطلاق فمقتضى الإطلاق هو الصحّة فتدبّر جيّداً.

المقدّمة السابعة: أنّه لافرق في العبادة المنهيّة بين أن تكون عبادة بسيطة كصوم العيدين أو عبادة مركّبة كصلاة الحائض أو جزءاً عباديّاً للعبادة كقراء سور العزائم أو شرطاً عباديّاً للعبادة كالوضوء.

فإنّ النهي في جميع الصور متعلّق بنفس العبادة ويجري البحث في كلّ واحد من الصور عن أنّ النهي يكشف عن الفساد أم لا إذ لافرق بين عبادة وعبادة أُخرى والبساطة أو التركيب أو الجزئيّة أو الشرطيّة لاتوجب الفرق في المسألة والمفروض هو تعلّق النهي بنفس العبادة في جميع الصور وهو محلّ البحث هذا بخلاف ما إذا تعلّق النهي بالوصف الملازم للعبادة أو المفارق له فإنّه خارج عن محلّ النزاع إذ لم يتعلّق الأمر والنهي بالعبادة بعنوان واحد بل هو داخل في مسألة اجتماع الامر والنهي لأنّ عنوان المأمور غير عنوان المنهي عنه ويجري فيه ما جرى في تلك المسألة حرفاً بحرفٍ.

المختار في المسألة:

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل في العبادات:

لاشبهة في أنّ النهي الشرعي المتعلّق بعنوان العبادة يقتضي الفساد بحكم العقل فإنّه يدلّ على حرمة متعلّقه وهو كاشف عن مبغوضيّته ومع المبغوضيّة الذاتيّة لايصلح المتعلّق للتقرّب إذ المفروض أنّ المتعلّق ليس له إلاّ عنوان واحد وعليه فلاملاك ولا أمر لأنّهما فرع كون المتعلّق ذا عنوانين وهو خارج عن محلّ البحث فالنهي عن العبادة مع فرض الإطلاقات الدالّة على مطلوبيّة العبادة يرجع إلى تقييد المادّة ومقتضاه هو عدم وجود الملاك فيها ومع عدم وجود الملاك لا أمر فلا مجال للتقرّب به كما لايخفى.

وهكذا الأمر في النهي التنزيهي المولوي إذ النهي التنزيهي عن العبادة بعنوان واحد يدلّ أيضاً على مرجوحيّة متعلّقة ومع مرجوحيّة المتعلّق بعنوانه لايكاد يمكن أن يتقرّب به إذ لاملاك ولا أمر له حتّى يتقرّب بها.

وأمّا النهي التنزيهي عن العبادة بعنوان آخر فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعلّق النهي بالعبادة بعنوان واحد وحيث لايكون العبادة بذاتها كمرجوحة لامانع من صحّتها.

وممّا ذكر يظهر خروج النهي الغيري عن محلّ الكلام أيضاً كالنهي عن الضدّ بناء على اقتضاء الأمر بالضدّ النهي عن الضدّ الآخر لأنّه لايكون بعنوان واحد فكما أنّ الأمر المقدّمي لايتعلّق بذات الشيء بل بعنوان المقدّميّة لشيء آخر فكذلك النهي المقدّمي.

وعليه فالأمر بذات العبادة وإن لم يجتمع مع النهي الغيري في مقام الامتثال

ولكنّ يكفي وجود الملاك في ذات العبادة لصحّتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى.

وأمّا النواهي الارشادية فهي خارجة عن محلّ النزاع أيضاً لوضوح دلالتها على الفساد مع سوقها لبيان المانعيّة كالنهي عن الصلاة في وبر ما لايؤكل لحمه وإنّما الكلام في النواهي المولويّة وقد عرفت دلالتها على الفساد بحكم العقل من دون فرق بين كونها تحريميّة أو تنزيهيّة.

المقام الثاني في المعاملات:

ولايبعد دعوى أنّ المتفاهم العرفي من النواهي الواردة في المعاملات والمركّبات ما لم تقم قرينة هو كونها إرشادياً لا مولوياً وإن كانت مولويّتها معقولة بل واقعة في جملة من الموارد كالنواهي الواردة في حرمة التزويج على المحرم في حال الإحرام أو حرمة الربا أو حرمة النكاح في العدّة وغير ذلك ولاريب بعد كون المتفاهم العرفي هو الإرشاد أنّ النواهي الإرشاديّة حينئذٍ تدلّ على الفساد لأنّها إرشاد إلى وجود المانع ومن المعلوم أنّ الأسباب مع وجود المانع لا أثر لها وهذا ليس إلاّ معنى الفساد، كما لايخفى.

ثمّ إنّه لو فرض تعلّق النهي التكليفي بالمعاملات فالنهي إمّا تنزيهي أو تحريميّ نفسي أو تحريميّ غيري.

فإن كان النهي تنزيهيّاً أو تحريميّاً غيريّاً فلايدلّ على الفساد إذ لامنافاة بين المرجوحيّة التنزيهيّة والغيريّة وبين تأثير المعاملة كما لايخفى.

وإن كان النهي تحريميّاً نفسيّاً فهو إمّا متعلّق بالتسبّب بعقد إنشائي خاصّ لحصول المسبّب كالنهي عن تسبّب الظهار لحصول أثره وهو الفرقة.

والنهي المذكور لايلازم الفساد لأنّ مبغوضيّة التسبّب بمعاملة شرعاً لاينافي تأثير السبب عرفاً ولذا ترتّب الأثر على الظهار مع كونها محرّماً.

وإمّا النهي متعلّق بالمعاملة من جهة مبغوضيّة ترتيب الآثار المطلوبة من العقد

عليه وهو أيضاً لايلازم الفساد لما عرفت من عدم المنافاة بين مبغوضيّة ترتيب الآثار شرعاً وترتّب الآثار عرفاً بل النهي عن ترتيب الآثار عين النهي عن التسبّب بعقد خاصّ.

وإمّا النهي متعلّق بالسبب لأجل مبغوضيّة المسبّب كالنهي عن بيع المصحف من الكافر لأجل مبغوضيّة ملكيّته له وهذا النهي أيضاً لايدلّ على الفساد وإن كان محرّماً لعدم المنافاة بين المبغوضيّة الشرعيّة وتأثير السبب.

وإمّا النهي متعلّق بأكل الثمن أو المثمن وهو خارج عن محلّ الكلام إذ النهي لايتعلّق في هذه الصورة بالمعاملة نعم النهي عن أكل الثمن أو المثمن كاشف عن عدم صحّة المعاملة إذ لاوجه للنهي المذكور إلاّ فساد المعاملة.

وإمّا النهي متعلّق بذات السبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشري صادر من الفاعل وهو أيضاً خارج عن محلّ الكلام إذ النهي فيه لم يتعلّق به بعنوان المعاملة وإيقاع السبب بل بما هو فعل مباشري له.

فتحصّل أنّ النهي المولوي مطلقاً في المعاملات لايستلزم الفساد لأنّه ربّما يكون النهي لافادة مجرّد الحرمة التكليفيّة كالنهي عن الظهار مع أنّ الظهار مؤثّر.

وإن أمكن اجتماعه مع الفساد مع قيام قرينة عليه كالنواهي الواردة في حرمة الربا وفساده.

هذا كلّه بحسب القاعدة.

وأمّا بحسب الروايات فقد استدلّ على إفادة النواهي التكليفيّة المتعلّقة بذات المعاملة للفساد بصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال ذاك إلى سيّده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما قلت أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون أنّ أصل النكاح فاسد ولايحلّ إجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام إنّه لم يعص الله إنما عصى سيّده فإذا أجازه فهو

له جائز.

وبمعتبرة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إنّه قال: إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنما عصى سيّده ولم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه.

وجه الاستدلال أنّ الروايتين تدلّان على أمرين أحدهما الكبرى وهي أنّ النكاح لو كان معصيّة لله تعالى لكان باطلاً. وثانيهما: نفي الصغرى وهي أنّ نكاح العبد لم يكن معصيّة لله تعالى وإنّما كان معصيّة للسيّد.

والأمر الأوّل يكفي لإثبات التعبّد بالبطلان في النواهي المولويّة المتعلّقة بذات المعاملة فإنّ النواهي المولويّة المتعلّقة بذلت المعاملة تدلّ على أنّ إتيان مواردها معصيّة لله تعالى فيندرج في قوله عليه السلام إنّه لم يعص الله إنّما عصى سيّده فإذا أجازه فهو له جائز أو قوله إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده ولم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه.

ومقتضى الكبرى المذكورة في روايتين هو أنّ النكاح لو كان معصيّة لله تعالى لكان باطلاً.

وأُجيب عن الاستدلال المذكور بأنّ المراد من المعصيّة المنفيّة في قوله عليه السلام إنّه لم يعص الله أو قوله عليه السلام وليس بعاص لله هي المعصيّة الوضعيّة لا التكليفيّة ولا كلام في استتباع المعصيّة الوضعيّة للفساد وإنّما الكلام في المعصيّة التكليفيّة والمراد من المعصية الوضعيّة إنّه لم يفعل ما لم يمضه الله وإنّما فعل ما لم يمضه مولاه والشاهد على إطلاق المعصية على المعصيّة الوضعيّة هو إطلاق المعصيّة بهذا المعنى في صدر الرواية على الفعل غير المأذون فيه بإذن وضعي حيث قال الراوي في معتبرة موسى بن بكر فقلت لأبي جعفر عليه السلام «فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً» مع أنّ إنشاء العقد لاينافي حقّ المولى حتّى يكون معصيّة تكليفيّة فالمراد من قوله كان عاصياً أنّه فعل ما لم يأذن به

المولى وهي المعصيّة الوضعيّة وعليه فالمعصية والفساد في الرواية بمعنى واحد ومع وضوح وحدتهما فالمراد من قوله ﷺ إنّه لم يعص الله أو قوله إنّه ليس بعاص لله ليس المعصيّة التكليفيّة وعليه فالروايتان حينئذٍ خارجتان عن محل الكلام ودعوى أنّ حمل المعصيّة على مخالفة النهي الوضعي خلاف الظاهر بل الظاهر منها هي مخالفة النهي التحريمي مندفعة بأنّ ذلك فيما إذا لم تقم قرينة على ذلك.

وقد عرفت استعمال المعصيّة في صدر الرواية في المعصيّة الوضعيّة هذا مضافا الى استعمال المعصيّة في قوله ﷺ عاص لمولاه في صحيحة منصور بن حازم في المعصيّة الوضعيّة.

منصور بن حازم عن أبي عبدالله ﷺ في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أعاصٍ لله قال: عاص لمولاه قلت: حرام هو قال: ما أزعم أنّه حرام وقل له أن لايفعل الاّ بإذن مولاه.

فإن السؤال عن الحرمة التعلقية بعد قوله ﷺ عاصٍ لمولاه لاوجه له إلاّ من جهة أنّ المراد من قوله عاص لمولاه هو المعصيّة الوضعيّة.

لايقال أنّ المعصيّة في الرواية هي معصيّة تكليفيّة لا الوضعيّة لأنّ المراد من عصيان السيّد هو إتيان الحرام وهو مخالفة السيّد إذ هي خروج عن رسم العبوديّة والحرمة من عنوان مخالفة السيّد لايسري إلى عنوان النكاح بما هو هو وحاصل الرواية أنّ حرمة تكليفيّة متعلّقة بعنوان آخر غير عنوان ذات الشيء لاتوجب الفساد بخلاف ما إذا تعلّقت الحرمة التكليفيّة بعنوان ذات الشيء كالنكاح في أيّام العدّة وعليه فالروايتان تدلّ على الفساد فيما إذا كان النهي متعلّقاً بشيء بذاته لا بعنوانه الآخر.

لأنّا نقول قد عرفت أنّ المراد من عصيان السيّد في صدر الروايات هو العصيان الوضعي لعدم حرمة مجرّد إنشاء النكاح عن العبد وحمله على الحرمة التكليفيّة لا

وجه له ولو كانت الحرمة متعلّقة بعنوان آخر عن عنوان ذات الشيء كعنوان المخالفة مع مولاه إذ مجرّد الإنشاء لايوجب تضييع حقّ من حقوق المولى.

وأيضاً السؤال عن الحرمة التكليفيّة بعد قوله ﷺ عاص لمولاه ممّا يشهد على أنّ المراد من العصيان هو العصيان الوضعي وإلاّ فلاوجه للسؤال بعد تصريحه بأنه عاص لمولاه وعليه فالروايات أجنبيّة عن المقام لأنّ المعصيّة المنفيّة في طرف الله تعالى بقوله «ولم يعص الله» هي المعصيّة الوضعيّة بقرينة المعصية المثبتة في طرف العبد فإنّ المراد منها هي المعصيّة الوضعيّة ومحلّ الكلام في المعصيّة التكليفيّة ولا أقل من الشك في أنّ المراد من المعصية المنفية هي المعصيّة التكليفيّة أو الوضعية فلاتصلح الروايات لإثبات شيء على خلاف القاعدة المذكورة في النواهي المولويّة التكليفيّة من عدم اقتضائها للفساد. فلاتغفل.

المقصد الثالث

في المفاهيم

وهنا فصول:

الفصل الأوّل: في تعريف المفهوم والمنطوق

المنطوق هو ما دلّت عليه القضيّة الملفوظة المذكورة بالدلالة المطابقيّة.

والمفهوم هو ما دلّت عليه القضيّة التابعة غير المذكورة في شخص الكلام المستفادة من القضيّة الملفوظة المذكورة بالدلالة الالتزامية من جهة اشتمالها على خصوصيّة تستتبعها بالبيّن بالمعنى الأخصّ.

هذا بناءً على استفادة المفهوم من أداة الشرط أو القضيّة الشرطيّة بالوضع أو مقدّمات الإطلاق الجارية في الكلام.

فقولهم إذا جاء زيد فأكرمه يدلّ على أنّ شرط وجوب الإكرام هو مجيىء زيد فيدلّ ذلك على ثبوت الوجوب عند ثبوت المجيء من جهة كونه شرطا له.

وهذا المدلول منطوق تدلّ عليه القضيّة الملفوظة المذكورة بالدلالة المطابقيّة.

وعلى فرض دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم تدلّ القضيّة الملفوظة على القضيّة غير المذكورة وهي إن لم يجيء زيد فلايجب إكرامه وهي تدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عنه انتفاء المجيء فالانتفاء عند الانتفاء مدلول القضيّة غير المذكورة التابعة للقضيّة المذكورة من جهة خصوصيّة مأخوذة فيها تستبعها وهي إفادة التعليق والتوقّف أي العلّة المنحصرة.

وهكذا قوله تعالى: (ولا تقل لهما أُفّ) قضيّة ملفوظة تدلّ على حرمة التأفيف بالنسبة إلى الوالدين وهو مدلول منطوقي للقضيّة المذكورة وهذه القضيّة من جهة

اشتمالها على النهي عن أدنى وسيلة الزجر بالنسبة إليها تستتبع القضيّة غير المذكورة التابعة لها وهي لاتشتمها ولاتضر بها بفحوى الكلام وهذا هو مدلول مفهومي.

وبالجملة فالتعريف المذكور بالنسبة إلى المنطوق والمفهوم أقرب التعاريف المذكورة في المقام وهو الذي اختاره صاحب الكفاية حيث قال إنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستبعه خصوصيّة المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصيّة ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه(١).

وتبعه في الدرر حيث قال: والمراد من المفهوم هو القضيّة الغير المذكورة التابعة للمذكورة لخصوصيّة مستفادة منها(٢).

وأوضحه شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ في أُصول الفقه حيث قال: المفهوم ما يكون غير المنطوق والمدلول الأُولي للفظ ويكون لازماً للكيفيّة الخاصّة الثابتة للمدلول الأُولي ويجب أن يكون الدلالة عليه دلالة لفظيّة مستندة إلى اللفظ ليصح عدّ هذا المبحث من مباحث الألفاظ وذلك بأن يكون الانتقال إلى خصوصيّة المعنى الأوّلي موجباً للانتقال إلى المعنى الآخر عرفاً لكون المعنى الآخر لازماً بيّناً بالمعنى الأخص لتلك الخصوصيّة فلو انتفى هذا الانتقال في مقام لزم الحكم بعدم المفهوم فيه(٣).

وإليه يؤول ما في المحاضرات حيث أفاد أنّ ما دلّ عليه اللفظ وضعا أو إطلاقاً أو من ناحية القرينة العامّة أو الخاصّة فهو منطوق نظراً إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلّم.

---

(١) الكفاية: ج١ ص٣٠٠.
(٢) الدرر: ج١ ص١٩٠ ط جديد.
(٣) أُصول الفقه: ج١ ص٢٥١.

وأمّا المفهوم فإنّه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزاميّة نظراً إلى العلاقة اللزوميّة البيّنة بالمعنى الأخص إلى أن قال.

وهذه الدلالة مستندة إلى خصوصيّة موجودة في القضيّة التي قد دلّت عليها بالمطابقة أو بالإطلاق والقرينة العامّة مثلاً دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلاً تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علّة منحصرة للحكم وضعاً أو إطلاقاً على ما يأتي[1].

ولعلّ إليه يرجع ما حكى عن الحاجبي أيضا حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق[2].

أي أنّ المنطوق هو المدلول المطابقي للفظ بخلاف المدلول الالتزامي فإنّه ليس مدلولا في محلّ النطق بل لاينتقل الذهن إليه إلّا بواسطة الملازمة التي تكون بين مدلول اللفظ وبينه فهو معنى خارج عن محلّ النطق أي ليس مدلولا لنفس اللفظ ابتداءً وبلا واسطة.

وكيف كان فالمفهوم المستفاد من القضيّة غير المذكورة حكم غير مذكور في شخص القضيّة المذكورة لا أنّه حكم لغير مذكور سواء كان الحكم مذكورا أو غير مذكور.

وممّا ذكر يظهر ما في محكي كلام العضدي حيث قال: المفهوم هو حكم لغير مذكور لما عرفت من أنّ الحكم المستفاد من القضيّة غير المذكورة غير مذكور هذا مضافاً إلى أنّ موضوع القضيّة غير المذكورة ربّما يكون مذكوراً بسنخه كما في مفهوم الموافقة إذ الأُفّ في مثل قوله عزوجل: (ولاتقل لهما أُفّ) يكون أدنى ما يتزجّر به الوالدان وهو من سنخ سائر ما يتزجّران به كالشتم والضرب ونحوهما فالموضوع في

(١) المحاضرات: ج٥ ص٥٤ و٥٥.
(٢) مطارح الانظار: ص١٦٧.

مفهوم الموافقه مذكور بسنخه.

بل قيل أنّ الموضوع في مفهوم الشرط مثل قولك ان جاء زيد فاكرمه هو الموضوع المذكور في المنطوق والموضوع في مفهوم الغاية كقولك صم إلى الليل هي الغاية المذكورة في المنطوق إذ لايجب الصوم في الليل والقول بأنّ الموضوع في مفهوم الشرط هو زيد الغير الجائي وفي مفهوم الغاية هو غير الليل لايخلو عن التكلّف فتأمّل. وكيف كان فإسناد عدم الذكر إلى الموضوع دون الحكم كما في كلام العضدي لايصحّ بل اللازم هو إسناده إلى نفس الحكم المستفاد من القضيّة فإنّه أمر غير مذكور كما نصّ عليه صاحب الكفاية بقوله فصحّ أن يقال أنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور كما فسّر به(١).

ثمّ إنّ اعتبار الذكر في المنطوقيّة وعدمه في المفهوميّة بالذكر في شخص الكلام لا في سنخه كما أفاد المحقّق الاصفهاني ﷺ حيث قال: والاعتبار في المنطوقيّة والمفهوميّة بمذكوريّة قضيّة مغايرة لأُخرى في شخص الكلام وبعدم مذكوريّتها لا بعدم مذكوريّتها سنخاً وإلّا لخرج المفهوم عن كونه مفهوماً بالتصريح به في كلام آخر.

بل حقيقة هذه القضيّة المتّحدة في كلامين منطوق في شخص هذا الكلام ومفهوم في شخص ذلك الكلام الآخر إلى أن قال العبرة في المذكوريّة وعدمها بالذكر وعدمه في شخص الكلام(٢).

ثمّ لايخفى عليك أنّ المفهوم والمنطوق من صفات المدلول لا الدلالة كما يظهر من تعاريفهم لظهور قول الحاجبي في أنّ الموصوف بهما هو المدلول حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق والمفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

وجه الظهور كما في تقريرات الشيخ الأعظم ﷺ هو أنّ لفظة ما موصولة فيدلّ

---

(١) الكفاية: ج١ ص٣٠١.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص١٥٩.

على أنّ المنطوق وخلافه من أوصاف المدلول[١].

وإن أمكن اتّصاف الدلالة باعتبار عليّة اللفظ لانفهام المعنى المطابقي بالدلالة المطابقيّة وباعتبار عليّة اللفظ لانفهام المعنى الالتزامي بالدلالة المفهوميّة.

وأمّا ما في نهاية الدراية من أنّ معنى الدلالة بالمعنى الفاعلي هو عليّة اللفظ لانفهام المعنى ولايكون ذلك إلّا بقالبيّة اللفظ للمعنى ومن الواضح أنّ اللفظ ليس قالبا إلّا للمعنى المنطوقي لا أنّه قالب أولا وبالذات للمعنى المنطوقي وثانياً وبالتبع للمعنى المفهومي فإنّه غير معقول بل الموجب لانفهام المعنى المنطوقي نفس اللفظ ولانفهام المعنى المفهومي نفس انفهام المعنى المنطوقي الخاصّ فتدبّر[٢].

ففيه ما لايخفى لما مرّ في مبحث الوضع من أنّ القالبيّة ممنوعة إذ حقيقة الوضع هو جعل العلقة والارتباط والعلاميّة ولا إشكال حينئذٍ في جعل الارتباط والعلاميّة بين لفظ والمعنى المنطوقي أولا وبالذات وبين اللفظ والمعنى المفهومي ثانياً وبالتبع فالعمدة هو ما ذكرنا من أنّ الظاهر من التعاريف أنّها وصفان للمدلول لا الدلالة، فلاتغفل.

وانقدح ممّا ذكر من أنّ المفهوم تابع للخصوصيّة المذكورة في المنطوق خروج مثل وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ ونحوهما عن محلّ الكلام فإنّ الصيغة الدالّة على وجوب ذي المقدّمة لاتشتمل على خصوصيّة تدلّ باعتبارها على وجوب مقدّماته.

ومن المعلوم أنّ مجرّد كون وجوب المقدّمات تابعاً لوجوب ذيها لايكفي في إدراجه في المفهوم لأنّ دلالة وجوب ذي المقدّمة على وجوب مقدّماته على القول به دلالة التزاميّة عقليّة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته وليست من المداليل اللفظيّة المنطوقيّة.

---

(١) مطارح الانظار: ص ١٦٥.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٦٠.

فلاك الخروج هو عدم كون الدلالة لفظيّة لا أنّ الدلالة ليست بين وجوب ذي المقدمة وجوب مقدّماته على نحو اللزوم البيّن كما يظهر من موضع من المحاضرات حيث قال: ومن ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ وما شاكلهما عن محلّ الكلام فإنّ الملازمة على القول بها وإن كانت ثابتة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته ووجوب شيء وحرمة ضدّه ونحو ذلك إلّا أنّها ليست على نحو اللزوم البيّن ضرورة أنّ النفس لا تنتقل من مجرّد تصوّر وجوب الشيء ومقدمته إلى وجوبها ما لم تتصوّر مقدّمة أُخرى وهي حكم العقل بالملازمة بينهما فالنتيجة أنّ الملازمة في تلك الموارد لاتكون على شكل اللزوم البيّن[1].

وذلك لأنّ اللزوم بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّماته وإن فرض بيّنا بالمعنى الأخصّ خارج عن المقام لما عرفت من أنّ المفهوم هو القضيّة التابعة للمذكورة لخصوصيّة في المذكورة وهذا لايصدق عليه وإن كان من الدلالات الالتزاميّة العقليّة البيّنة كما لايخفى.

وممّا ذكرنا يظهر أيضاً خروج دلالة الاقتضاء عن مثل المقام فإنّ انفهام كون أقلّ الحمل هو ستّة أشهر من الآيتين أعني قوله عزّوجلّ ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾[2].

وقوله تبارك وتعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين﴾[3].

هو مقتضى تفريق الحولين من ثلاثين شهراً بحكم العقل فلايكون من المفهوم لأنّه منفهم من كلامين بحكم العقل مع عدم كون إحدى الآيتين ناظرة إلى الأُخرى هذا مضافاً إلى عدم اشتمالها على خصوصيّة تستتبع المفهوم بنحو اللزوم البيّن بالمعنى

---

(١) المحاضرات: ج٥ ص٥٦ و ٥٥.

(٢) الاحقاف: ١٥.

(٣) البقرة: ٢٣٣.

الأخصّ لاحتياج الانفهام المذكور إلى مقدمة أُخرى إذ المفروض أنّ الملازمة فيها غير بيّنة بالمعنى الأخصّ مع أنّ المفهوم هو القضيّة التابعة للقضيّة المذكورة بنحو الدلالة الالتزاميّة بالبيّن بمعنى الأخصّ وعليه فلايخفى ما في نهاية الدراية.

حيث قال إنّ انفهام التبعي إن كان من كلام واحد كان المدلول مفهوماً وإن كان من كلامين كأقلّ الحمل المنفهم من الآيتين كان منطوقاً إلّا أن يصطلح على تسمية مطلق ما يفهم تبعاً مفهوماً ولا مشاحة في الاصطلاح[١].

لما عرفت من عدم دلالتها عليه من جهة المنطوق لعدم كون إحدى الآيتين ناظرة الى الأُخرى ولا من جهة المفهوم لعدم اشتمالها على خصوصيّة تستلزم هذه الدلالة بالدلالة الالتزاميّة بالبيّن بمعنى الأخصّ.

نعم يمكن إدراجها في لوازم المنطوق من جهة كونها مستفادة بالدلالة الالتزامية بالبيّن بمعنى الأعمّ ومن المعلوم أنّ لوازم الإمارات حجّة سواء كانت بيّنة بمعنى الأخصّ أو بمعنى الأعمّ وإن لم يكن إحدى الآيتين ناظرة إلى الأُخرى.

وممّا ذكر يظهر ما في الوقاية حيث قال: وأين من المنطوق استفادة حكم من آيتين متفرّقتين غير ناظرة إحديها إلى الأُخرى وهو حكم لايهتدى إليه إلّا الألمعي الفطن بعد ضرب من الاجتهاد[٢].

هذا كلّه بناءً على استفادة المفهوم من أداة الشرط أو القضيّة الشرطيّة بالوضع أو مقدّمات الإطلاق الجارية في الكلام.

وأمّا بناءً على ما نسب إلى القدماء من أنّ دلالة الخصوصيّة المذكورة في الكلام كالشرط على الانتفاء عند الانتفاء من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغاية وكون الغاية المنظورة منه هو دخالتها في المطلوب

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٥٩ و١٦٠.
(٢) الوقاية: ص٤١٠.

فالدلالة المذكورة أجنبيّة عن المقام.

إذ دلالة الخصوصيّة حينئذٍ على فرض صحّة النسبة والمطلب ليست من باب الدلالة اللفظيّة والالتزاميّة بل هي من باب دلالة الأفعال وهي في مقابل الألفاظ وقد أوضح ذلك في نهاية الأُصول حيث قال هنا مداليل آخر للكلام سوى المداليل المطابقيّة والتضمنيّة والالتزاميّة تكون دلالة اللفظ عليها دلالة مفهوميّة كما تكون دلالته على المعنى المطابقي والتضمّني والالتزامي دلالة منطوقيّة فالدلالة المفهوميّة خارجة من الأقسام الثلاثة فإنّها بأجمعها ممّا يمكن أن يقال أنّ المتكلّم نطق بها غاية الأمر أنّ نطقه بالنسبة إلى المدلول التضمني والالتزامي بالواسطة والمفهوم عبارة عمّا لم ينطق به المتكلّم ولو بالواسطة.

مداليل المطابقيّة والتضمنيّة والالتزامية كلّها ممّا لايمكن للمتكلّم أنّ ينكر نطقه بها وأمّا عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء فيفهم من اللفظ ولكن لو قيل للمتكلم أنت قلت هذا أمكنه إنكار ذلك بأن يقول ما قلت ذلك وإنّما الذي قلته ونطقت به هو وجوب الإكرام عند المجيء وليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال أنّ دلالة اللفظ عليه بالالتزام لوضوح أنّ وجوب الاكرام عند المجيء لايستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه.

ومع ذلك نرى بالوجدان أنّه يفهم من الكلام ولكنّه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلّم أنّه نطق به.

وأمّا الثبوت عند الثبوت وجميع لوازمه العقلية والعرفية فما يمكن أن تنسب إلى المتكلّم ويقال أنّه نطق بها وليس له إنكاره وكذا الكلام في مفهوم الموافقة فإنّ النهي عن الأُفّ يفهم منه النهي عن مثل الضرب ولكنّه لاتلازم بين المعنيين والمدلولين بحسب متن الواقع لعدم الارتباط والعلاقة بين الحرمة المتعلّقة بالأُفّ وبين الحرمة المتعلّقة بالضرب حتّى يقال باستلزام الأوّل للثاني واللفظ الصادر عن المتكلّم كسائر

أفعاله يحمل بحسب بناء العقلاء على كونه صادراً عنه لغاية وكون المقصود منه غايته الطبيعية العادية وحيث أنّ الغاية العادية للتلفظ إفادة المعنى فلامحالة يحكم المستمع للفظ (قبل إطّلاعه على المعنى المقصود منه) بكون التكلّم به لغاية وفائدة وكون الغاية المنظورة منها إفادة معناه (أيّ شيء كان) وليس هذا مربوطاً بباب دلالة الألفاظ على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية وهذا مقدّم بحسب المرتبة على الدلالة الثابتة للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه المطابقي أو التضمّني أو الالتزامي لأنّه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ موضوع ويحكم به العقلاء قبل الإطّلاع على المعنى الموضوع له.

وهذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتاً في مجموع الكلام كذلك يكون ثابتاً في أبعاضه وخصوصيّاته فكما أنّ نفس تكلّمه (بما أنّه فعل من الأفعال الاختيارية) يحمل على كونه لغايته الطبيعية العادية فكذلك الخصوصيّات المذكورة في الجملة من الشرط أو الوصف أو غيرهما تحمل (بما هي من الأفعال الصادرة عنه) على كونها لغرض الإفادة والدخالة في المطلوب فإنّها غايتها العادية وكما لم تكن دلالة نفس الجملة على كونها لغرض إفادة المعنى دلالة لفظية وضعيّة بل كانت من جهة بناء العقلاء (المتقدم بحسب الرتبة على الدلالة اللفظية المنطوقيّة) فكذلك دخالة الخصوصيّة المذكورة في الكلام على كونها للدخالة في المطلوب ليست من باب دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع بل هي من باب بناء العقلاء ومن باب دلالة الفعل بما هو فعل انتهى موضوع الحاجة[1].

ولكن لايخفى ما فيه أوّلاً أنّ النسبة المذكورة إلى القدماء غير محرزة بل يخالفه ظاهر ما حكى عن الحاجبي من أنّ المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق والمفهوم

(١) نهاية الاصول: ج١ ص ٢٩٠ ـ ٢٩٤ مع تقديم وتأخير واختلاف يسير.

ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

لأنّ الدال في المنطوق والمفهوم كليهما هو اللفظ بما هو لفظ لا بما هو فعل.

وثانياً: أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادى لدلالة الألفاظ على معانيها ولايستفاد منها إلّا الدلالة الإجمالية إذ غايته أنّ المستمع كما صرح به في نهاية الأُصول يحكم قبل إطّلاعه على المعنى المقصود منه بكون التكلّم به لغاية وفائدة وكون الغاية المنظورة منه هو إفادة المعنى (أيّ شيء كان) ودخالته في المطلوب.

وأمّا التفصيل فلادلالة للّفظ بما هو فعل عليه بل هو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ سواء كان مدلولاً وضعياً أو مدلولاً إطلاقياً فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخالة القيد في المطلوب لاينفي دخالة شيء آخر في شخص الحكم في المنطوق كما لاينفي وجود الحكم بسبب شيء آخر وراء الشرط المذكور بل هي متوقّفة على استظهار مدلول اللفظ فإن كان المدلول هو العلّة المنحصرة لشخص الحكم أو سنخ الحكم يحكم بأنّ الشرط علّة منحصرة لذلك وإلّا فمجرّد حكم العقلاء بكون اللفظ بما هو فعل صادراً للغاية وهي دخالته في المطلوب لايفيد شيئاً كما لايخفى فحكم العقلاء بالمذكور يكون من المبادى التي يتوقّف عليها إسناد ظواهر الكلمات من المعاني الموضوع لها أو المستفاد منها بمقدّمات الإطلاق إلى المتكلّم بها.

وأمّا تفصيل المعاني فهو مستفاد من الوضع أو مقدّمات الإطلاق ولعلّ منشأ التوهّم المذكور هو الخلط بين الدلالة الإجماليّة المستفادة من الأفعال والدلالة التفصيليّة المستفادة من الوضع أو مقدّمات الإطلاق الجارية في الكلام وقيوده وشروطه.

ولعلّ إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بقوله وأنت خبير بأنّ ذلك لايفيد ما لم يضمّ إليه شيء آخر وهو أنّ عدم الإتيان بشيء آخر في مقام البيان يدلّ على عدم القرين له وبه يتمّ المطلوب وإلّا فصرف عدم لغوية القيود لايدلّ على

المفهوم ما لم تفد الحصر فإثبات المفهوم إنّما هو بإطلاق الكلام وهو أحد الطرق التي تشبث بها المتأخّرون.

ومحصله أنّ غاية ما يقتضي الدليل المذكور أنّ القيد دخيل في الحكم وليس الحكم متعلقا بذات الموضوع بلاقيد وإلّا لزم اللغوية وأنّ الموضوع مع هذا القيد تمام الموضوع للحكم فيترتّب على المقيّد به الحكم بلا انتظار قيد آخر وهو مقتضى الإطلاق أي عدم التقيد بقيد آخر.

وأمّا عدم تعلق سنخ هذا الحكم بموضوع أخر وهو ذات الموضوع مع قيد آخر فلايكون مقتضى إتيان القيد ولا إطلاق الموضوع انتهى موضع الحاجة(١).

وثالثاً: أنّ مع كون دلالة الألفاظ بما هو أفعال دلالة اجمالية كيف يفهم من المنطوق عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء مع إنكار المتكلّم إيّاه.

ثمّ لايخفى عليك أنّ البحث عن المفاهيم بعدما عرفت أنّ معنى المفاهيم هي القضايا غير المذكورة التي تستلزمها الخصوصيّة المذكورة يكون من مباحث الأُصوليّة اللفظيّة فإنّ الدالّ عليها هو الألفاظ غاية الأمر أنّ الألفاظ دلالتها على المنطوق بالمطابقة وعلى المفاهيم بالدلالة الالتزاميّة وليست مسألة المفاهيم من المسائل الأُصوليّة العقليّة فإنّ المسائل العقلية لا ارتباط لها بدلالة الألفاظ كمسألة مقدّمة الواجب فإنّ الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّماته عقليّ ولا ارتباط له بمباحث الألفاظ.

ولكن ذهب في المحاضرات إلى إمكان أن يقال أنّ مسألة المفاهيم من المسائل العقليّة أيضاً وقال والوجه في ذلك هو أنّ الحيثيّة التي تقتضي المفهوم وتستلزمه وهي العلّيّة المنحصرة.وإن كانت مدلولاً لفظيّاً وضعاً أو إطلاقاً حيث أنّ الدالّ عليها هو

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٨٢.

الجملة الشرطيّة أو نحوها إلّا أنّ هذه الحيثيّة نفسها ليست بمفهوم على الفرض فإنّ المفهوم ما هو لازم لها وهو الانتفاء عند انتفائها ومن المعلوم أنّ الحاكم بذلك أي بانتفاء المعلول عند انتفاء علّته التامّة إنّما هو العقل ولا صلة له باللفظ(١).

يمكن أن يقال أنّ المباحث العقليّة هي التي تحكم العقل بها مع قطع النظر عن الأدلّة اللفظيّة التعبّديّة كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته وجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد معنون بعنوانين وامتناعه والملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه وغير ذلك من المباحث العقليّة فإنّ الملازمة والجواز والامتناع ليست من المداليل اللفظيّة التعبدّيّة هذا بخلاف المقام فإنّ الخصوصيّة المذكورة في المنطوق تدلّ بالمطابقة على أنّ الشرط المذكور تلو أداة المشروط علّة تامّة منحصرة لسنخ الحكم كما هو المفروض وتدلّ بالالتزام على أنّ الجزاء ينتفي بانتفائه فإنّه مقتضى انحصار علّة الجزاء في الشرط المذكور ولاتوقّف في هذه الدلالة على الدلالة العقليّة بل هي مفاد العلّة المنحصرة كما لايخفى ومجرّد كون العقل حاكماً بعدم جواز تخلّف المعلول عن علّته لايجعل مدلول اللفظ في مورد العلّة التعبديّة مدلولاً عقلياً كما لايخفى.

وكيف كان فالبحث في المقام ليس في حجيّة المفهوم بعد الفراغ عن وجوده بل الكلام في مبحث المفاهيم في أنّ الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة وما شاكلها هل تدلّ على المفهوم أم لا فالبحث في مباحث المفاهيم يكون عن ثبوت الصغرى وهو إثبات الدلالة اللفظيّة بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى وهي حجيّة الظواهر سواء كانت من الدلالات المطابقيّة أو الدلالات الالتزاميّة وإذا عرفت تعريف المفهوم والمنطوق حان الوقت للبحث عن مقام الإثبات أعني أنّ القضيّة الشرطيّة أو الوصفيّة وما شاكلها هل تدلّ على المفهوم أو لا وسيجيء البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى.

---

(١) المحاضرات: ج٥ ص٥٨.

الفصل الثاني: في دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم وعدمها

ولايخفى عليك أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شيءٍ عند ثبوت شيءٍ فكذلك تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء قال في هداية المسترشدين:

دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم مختار أكثر المحقّقين وقد عزاه إليهم المحقّق الكركيّ والشهيد الثاني وعزى إلى الشيخين والشهيدين أيضاً واختاره جماعة من المتأخّرين وحكي القول به عن جماعة من العامّة أيضاً خلافاً لجماعة آخرين من العامّة والشيخ الحرّ وغيره من متأخّري أصحابنا انتهى.

وكيف كان فاستدلّ لذلك بوجوه:

منها: التبادر وتقريبه: أنّ المستفاد من الجملة الشرطيّة هو تعليق شيء وتوقّفه على شيء آخر ومقتضى توقّف شيء على شيء هو الانتفاء بالانتفاء إذ لا معنى للتوقّف إلّا ذلك ولذا شبّه في المعالم الجملة الشرطيّة في إفادة التوقّف والتعليق بقولنا الشرط في دخولك في الجامعة الكذائيّة هو امتحانك وتوفيقك فيه فكما أنّ مفاد الجملة المذكورة هو التوقّف والتعليق بمعنى اشتراط الدخول في الجامعة بالتوفيق في الامتحان وانتفائه بانتفائه فكذلك الجملة الشرطيّة من دون فرق بينهما إلّا في أن الإفادة في الجملة المذكورة تكون بنحو المعنى الإسمي وفي الجملة الشرطيّة تكون بنحو

المعنى الحرفيّ وتبعه في هداية المسترشدين وقال: هو أمر ظاهر بالوجدان من التأمّل في الإطلاقات العرفية ألا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل أكرم زيداً على كلّ حال من الأحوال سواء جاءك أو لم يجئك أكرمك أو لم يكرمك وقوله أكرم زيداً إن جاءك أو إن أكرمك ولذا يجعل حكمه الثاني عدولاً عن الأوّل ورجوعاً عنه إلى غيره.

إلى أن قال: لنا أنّ مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط وإناطته به بحيث يفيد توقّفه عليه كما مرّ بيانه ومن البيّن أنّ توقّف الشيء لا يعقل إلّا مع انتفائه (بانتفائه).

فدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقّف الثاني على الأوّل والانتفاء بالانتفاء من لوازم البيّنة للتوقّف وليس جزءاً من مفهومه كما لايخفى.

والحاصل أنّ مفاد التعليق هو الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا أو متوقّف على كذا.

فكما أنّ كلّاً من اللفظين دالّ بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء ما يتوقّف بانتفاء ما يتوقّف عليه فكذا في المقام ـ إلى أن قال ـ: الظاهر أنّ الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزاميّة.

فإنّ توقّف الشيء على الشيء هو اقتصاره إليه بحيث لايتحقّق إلّا بتحقّقه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى وقيوده ـ إلى أن قال ـ: فالتحقيق أنّه ليس مفاد التعليق على الشرط إلّا الحكم بوجود الجملة الجزائيّة عند وجود مصداق الجملة الشرطيّة على سبيل توقّفه عليه وإناطته به والانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الإناطة والارتباط المدلول عليه بالمنطوق[1].

وتبعه الشيخ الأعظم ﷺ حيث قال: لنا قضاء صريح العرف بذلك فإنّ المنساق

(١) هداية المسترشدين: ص ٢٨١ ـ ٢٨٨.

إلى الأذهان الخالية من الجملة الشرطيّة هو التعليق على وجه ينتفي الحكم بـانتفاء الشرط وكفانا بذلك دليلاً وحجّةً ملاحظة الاستعمالات الواردة في العرف.

وذلك لاينافي ثبوت استعمال الجملة في معنى آخر فإنّ باب المجاز غير منسدّ ولم يزل البلغاء والفصحاء يستعملونه في موارد تقضي بها الحال فما حكي عن الفوائد الطوسيّة من أنّه تجشّم باستخراج مائة مورد بل وأزيد من القرآن الكـريم لا دلالة فيها على المفهوم فهو تكلف من غير حـاجة إذ لانـزاع في ثـبوت ذلك في الجـملة ولايوجب ذلك وهناً في قضاء العرف بثبوت المفهوم.

إلى أن قال: إنّ العرف قاضٍ بأنّ المستفاد من أداة الشرط هو التعليق عـلى وجه خاصّ يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء وذلك نظير قضاء العرف باستفادة الطلب من الآمر على وجه لايرضى الطالب بتركه وهـو المـعبّر عـنه بـالوجوب فـيكون الوجوب مدلولاً التزامياً وضعياً للأمر[١].

وتبعه أيضاً صاحب الوقاية[٢].

ويمكن تأييد ذلك بأنّ مقتضى كون أداة «لو» للامتناع هـو الالتزام بـالمفهوم والعلّيّة المنحصرة إذ القضيّة المشتملة على كلمة «لو» تدلّ على امتناع التاليّ لامتناع المقدّم وليس ذلك إلّا من جهة دلالتها على حصر العلّة في المقدّم.

هذا مضافاً إلى صحّة الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتك ولكـنّك لم تضربني فلا أضربك مع أنّـه لو لم يكـن للـقضيّة الشرطـيّة مـفهوم فـلاحاجة إلى الاستدراك ولايكون صحيحاً.

هذا غاية التقريب لوضع أداة الشرط للدلالة على علّيّة الشرط للجزاء بنحو الانحصار ولكنّ مع ذلك لايخـلو عن التأمّل والنظر إذ دلالة الأداة على الترتّب وإن

---

(١) تقريرات الشيخ: ص١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) الوقاية: ص٤١٨ ـ ٤١٩.

كانت متبادرة منها ويكون شاهداً لوضعها لذلك.

أمّا تبادر العلّيّة المنحصرة من الجملة الشرطيّة فغير ثابت بل تبادرها من الجملة الإسميّة بمثل هذا شرط لذلك غير معلوم وتشبيه الجملة الشرطيّة بالجملة الإسمية المذكورة لايفيد.

ومن المعلوم أنّ استعمال الجملة الشرطيّة والإسميّة المذكورة في غير العلّة المنحصرة شائع ولايحتاج إلى إعمال عناية وهو شاهد على عدم وضع الأداة للتعليق والتوقّف.

نعم دعوى وضع الجملة الشرطيّة للترتّب السببي غير مجازفة.

وأمّا دعوى إنصراف الترتّب إلى التوقّف والتعليق من جهة كونه أكمل الأفراد فهي مندفعة كما في الكفاية بأنّ ملاك الانصراف ليس مجرّد الأكمليّة بل هو كثرة الاستعمال وهو مفقود هذا مضافاً إلى إمكان منع الأكمليّة فإنّ الانحصار لايوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ الذي لابدّ منه في تأثير العلّة في معلولها أكثر وأقوى كما لايخفى.

وأمّا التأييد بكلمة «لو» وصحّة الاستدراك ففيه أوّلاً: أنّ ذلك لايكون دليلاً على الوضع لمساعدته مع القول بالدلالة من باب الإطلاق أيضاً فالدليل أعمّ من المدّعى وبالجملة دلالة القضيّة على حصر العلّة في المقدّم أعمّ من أن يكون بالوضع أو بمقدّمات الإطلاق.

وثانياً: إنّ كلمة «لو» تكون حرف الامتناع لأنّ مدخولها الماضي ومن المعلوم أنّ فرض وجود شيء في الماضي لايتصوّر إلّا إذا كان الواقع عدم وجوده في الماضي فلذا يكون المفروض محالاً وعليه فما يكون مرتّباً على المحال المفروض وجوده في الماضي فهو أيضاً وجوده يكون محالاً في الماضي لأنّه إن كان المرتّب عليه علّته المنحصرة فالمفروض أنّها لم توجد وإن لم يكن علّته المنحصرة وكانت له علّة أُخرى

فهذه العلّة أيضاً لم توجد فمع عدم وجود علل وجود الشيء رتّب عدم الشيء على عدم المفروض وجوده فمن هذا البيان الذي أفاد إجماله المحقّق الإصفهاني يظهر أنّ الالتزام بأنّ أداة «لو» للامتناع ليس التزاماً بالمفهوم وبالعلّيّة المنحصرة لمدخولها[١].

اللّهمّ إلّا أن يقال: أنّ أداة «لو» إن لم تفد أنّ امتناع التالي لامتناع المقدّم واحتمل أن يكون امتناع التالي لأمر آخر غير موجود في الماضي لما أُسند الامتناع إلى المقدّم بل لزم أن يسند إلى أمر آخر أيضاً وحيث إنّ الإسناد إلى أمر آخر مفقود فليس امتناع التالي إلّا لامتناع المقدّم وهو مساوق لدلالة أداة «لو» أو الجملة الشرطيّة لحصر العلّة في المقدّم.

ومنها: ما في نهاية الأفكار من إطلاق الجزاء وبيان ذلك أنّ طبع القضايا الإنشائيّة والحمليّة في نفسها يقتضي الظهور الإطلاقيّ الموجب لحصر الطبيعيّ في قوله أكرم زيداً في حكم شخصيّ محدود بحدّ خاصّ فإذا أُنيط ذلك بالشرط في القضيّة الشرطيّة يلزم انتفاء ذلك عند الانتفاء وحيث أنّه فرض انحصار الطبيعيّ بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي فقهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخيّ بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العلّيّة المنحصرة وذكر لذلك مقدّمات طويلة[٢] ولكنّها لاتثبت مقصوده لأنّ المقدّمة الأصلية هي إطلاق القضيّة الإنشائية من جهة موضوعها بحسب الأحوال من القيام والقعود والمجيء وعدمه وهي مخدوشة لأنّ إناطتها بالشرط وهو المجيء يمنع عن إطلاقها بالنسبة إلى عدم المجيء ومع عدم إطلاق القضيّة الإنشائيّة لتلك الحالة فلادليل على نفي الحكم الآخر في صورة عدم المجيء إلّا القضيّة الشرطيّة وهي متوقّفة على إفادة العلّيّة المنحصرة.

وبعبارة أُخرى أنّ الحكم في القضيّة الإنشائيّة وإن كان مطلقاً باعتبار إطلاق

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٦١.

(٢) نهاية الأفكار ج٢ ص: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

موضوعه حتّى من جهة المجيء وعدمه ومقتضاه هو عدم حكم آخر لامتناع إجتماع المثلين ولكن إذا أُنيط بالمجيء في القضيّة الشرطيّة خرج عن إطلاقه من جهة عدم المجيء لأنّ الإطلاق من هذه الجهة وإناطته بأداة الشرط بالمجيء لايجتمعان فاللازم هو رفع اليد عن إطلاق الحكم بقرينة الإناطة وعليه فإذا خرج صورة عدم المجيء عن الإطلاق فلايتعرّض الحكم في ناحية الجزاء لانحصار الطبيعة في الحكم الموجود بالنسبة إلى صورة عدم المجيء ومع عدم تعرّضه لذلك فنفىُ الحكم الآخر في حال عدم المجيء يحتاج إلى إفادة أداة الشرط العلّة المنحصرة وهو أوّل الكلام فراجع وتدبّر.

ومنها: إطلاق أداة الشرط بدعوى أنّ مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في أداة الشرط هو أنّ المراد من الترتّب المستفاد من أداة الشرط هو الترتّب بنحو العلّيّة المنحصرة لأنّه لايحتاج إلى مؤونة زائدة على بيان نفس الترتّب بقول مطلق لأنّ قيده عدميّ إذ الترتّب بنحو العلّيّة المنحصرة هو الترتّب على الشرط المذكور لاغير بخلاف الترتّب غير المنحصر فإنّه الترتّب عليه وعلى الغير ومن المعلوم أنّه محتاج إلى مؤونة زائدة فكما يتمسّك بالإطلاق لإثبات نفسيّة الوجوب ويقال أنّ خصوصيّة الوجوب النفسي خصوصيّة عدميّة لأنّه الوجوب لا للغير ولايحتاج إلى بيان زائد بخلاف الوجوب الغيري فإنّ خصوصيّته وجوديّة لأنّه الوجوب للغير وتحتاج إلى بيان زائد فالوجوب المطلق يحمل على الوجوب لا للغير لا الوجوب للغير فكذلك يقال في المقام بأنّ المراد من الترتّب المطلق هو الترتّب بنحو العلّيّة المنحصرة لأنّه لايحتاج إلى مؤونة زائدة.

أُورد عليه أوّلاً بأنّ معنى الأداة حرفيّ والمعنى الحرفي جزئيّ غير قابل للتقييد وحيث إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة فالإطلاق دائماً يمتنع بعين امتناع التقييد فلامورد لمقدّمات الإطلاق إلّا في المعنى القابل للإطلاق والتقييد وهو المعاني الإسميّة.

وبعبارة أُخرى الإطلاق أو التقييد يحتاج إلى لحاظ المطلق أو المقيّد باللحاظ الاستقلاليّ ومعنى الحرف ملحوظ آليّاً وإلّا لمّا كان معنى حرفيّاً والملحوظ باللحاظ الآلي لايجامع مع اللحاظ الاستقلاليّ فالمعاني الحرفيّة لاتقبل الإطلاق والتقييد.

يمكن الجواب عنه بإمكان ملاحظة المعنى الحرفيّ الوسيع أو الضيق بتبع المعنى الإسمي كما لوحظت معاني الحرفي عند وضع الحروف لها كذلك كقولهم «من» للابتداء، فإنّ معنى الابتداء الحرفي عند قولهم «من» للابتداء ثبت بالوضع لكلمة «من» بتبع معنى الابتداء الاسمي مع أنّ معنى الابتداء الحرفي من المعاني الحرفيّة وعليه فيمكن ملاحظة ما يستفاد من الأداة من الترتّب بنحو العلّيّة المنحصرة بتبع ملاحظة العلّة والمعلول على نحو لاينفكّ أحدهما عن الآخر بمعناها الإسمي(١).

وثانياً: إنّ ترتّب العلّة بنحو الانحصار وبنحو غير الانحصار مصداقان للترتّب المستفاد من أداة الشرط وكلّ واحد منها مشتمل على الخصوصيّة ولايلازم أحدهما الإطلاق فإثبات أحدهما بالإطلاق مع أنّ نسبة الترتّب المطلق إليهما متساوية بلا معيّن بل إرادة كلّ واحد من أنحاء الترتّب محتاجة إلى القرينة وعليه فقياس الترتّب الانحصاري بالواجب النفسي قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسي وجوب على كلّ حال وهو يلازم الإطلاق بخلاف الغيري فإنّه ثابت في حال دون أُخرى هذا بيان ما ذهب إليه في الكفاية.

أُورد عليه في نهاية الدراية بأنّ عدم ترتّب التالي على غير المقدّم لايوجب أن يكون سنخ المترتّب على غيره مبائناً معه من حيث الترتّب أو اللزوم بخلاف عدم كون الوجوب للغير فإنّ الوجوب المنبعث عن وجوب الغير سنخ من الوجوب ومقابل للوجوب الغير المنبعث عن وجوب آخر فليس عدم الترتّب على غير المقدّم

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج٢ ص١٦٢.

أو الترتّب عليه من خصوصيّات الترتّب على المقدّم كي يختلف أنحاء الترتّب ـ إلى أنّ قال ـ:

فنحن أيضاً نقول بعدم اقتضاء الإطلاق للعلّيّة المنحصرة لكنّه لا من أجل كون الانحصار وعدمه من شؤون العلّيّة وحيثياتها كالتماميّة والنقص أو كالعلّيّة بنحو الاقتضاء أو الشرطيّة أو الإعداد بل من أجل أنّ الإنحصار وعدمه ليسا من شؤون العلّيّة أصلاً حتّى يكون الإطلاق مقتضياً لإثبات خصوصيّة أو نفيها بل حيثيّة العلّية أجنبيّة عن حيثيّة الانحصار وعدمه وإنّما هما من شؤون العلّة والكلام في الإطلاق من حيث السببيّة لا الإطلاق من حيث وحدة السبب وتعدّده كما سيأتي إن شاء الله تعالى[1].

هذا الإشكال بناءً على أنّ مدلول الأداة أو الهيئة هو الترتّب كما هو المفروض بل هو الظاهر فإنّ سنخ الترتّب في أحدهما لايغاير الترتّب في الآخر إذ الانحصار وعدمه ليسا من شؤون العلّيّة بل من شؤون العلّة وليس مدلول الأداة هو التعليق والتوقيف حتّى يقال مدلول التعليق والتوقيف ملازم للانحصار ولاحاجة في إثباته إلى مقدّمات الإطلاق.

وأمّا دعوى أنّ مدلول الأداة هو الفرض والتقدير ومعه فالترتّب مستفاد من الفاء فيجري في مدلول الفاء الإطلاق لإثبات الانحصار فهو كما ترى لأنّ مدلول الأداة كما يشهد له التبادر هو الترتّب ومع خلوّ كثير من القضايا الشرطيّة عن الفاء كيف يدّعى أنّ الترتّب مستفاد من الفاء.

فتحصّل أنّ إثبات الانحصار بدعوى جريان مقدّمات الإطلاق في مدلول الأداة محلّ منع ونظر وإن أمكن الجواب عن بعض المناقشات.

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٦٣.

ومنها إطلاق الشرط: بتقريب أنّ مقدّمات الإطلاق الجارية في الشرط فيما إذا كان المتكلّم في مقام بيان المؤثّر الفعلي تفيد كون الشرط بخصوصه مؤثّراً مطلقاً وهو لايمكن إلّا فيما إذا كان الشرط منحصراً فيه إذ لو لم يكن بمنحصر لزم تقييده ضرورة أنّه لو قارنه شرط آخر في التأثير لما كان مؤثّراً وحده وبخصوصه بل يكون مؤثّراً بالاشتراك أو يكون المؤثّر هو الجامع إن كان كلّ واحد مؤثّراً بالاستقلال، وأيضاً لو سبقه شرط آخر في التأثير لكان المؤثّر هو السابق كما لايخفى.

وعليه فإطلاق الشرط من دون قيد لولا شرط آخر يقتضي كون الشرط المذكور مؤثّراً بالفعل وحده وبخصوصه من دون تقييد بعدم شيء في السابق أو المقارن وهو يساوق العلّة المنحصرة.

أُورد عليه في الكفاية وتبعه في نهاية الدراية بأنّه لايكاد تنكّر الدلالة على المفهوم مع إطلاق الكلام كذلك وكون المتكلّم في مقام بيان المؤثّر الفعلي إلّا أنّه من المعلوم ندرة تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

وأوضحه المحقّق الاصفهانيّ بقوله لأنّ القدر المسلّم من القضيّة الشرطيّة إفادة العلّيّة وصلاحيّة الشيء للتأثير من دون دخل شيء وجوداً أو عدماً في علّيّته الشأنيّة وأمّا ترتّب المعلول بالفعل على العلّة فهو أمر آخر قد يتّفق سوق الإطلاق بلحاظه فتدبّر[(١)].

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّ ذلك ليس قضيّة الإطلاق فإنّها كما مرّ ليست إلّا أنّ ما جعل شرطاً هو تمام الموضوع لإناطة الجزاء به وإلّا لكان عليه بيانه كما هو الحال في جميع موارد الإطلاق وبعبارة أُخرى أنّ الإطلاق في مقابل التقييد ودخالة شيء آخر في موضوع الحكم وكون شيء آخر

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٦٣.

موضوعاً للحكم أيضاً لايوجب تقييداً في الموضوع بوجه.

وأمّا قضيّة الاستناد الفعليّ إلى الموضوع مع عدم كون قرين له قبله وبعده فهو شيء غير راجع إلى الإطلاق والتقييد فإنّ الاستناد واللا استناد في الوجود الخارجي بالنسبة إلى المقارنات الخارجيّة غير مربوط بمقام جعل الأحكام على العناوين فإنّ في ذلك المقام لم يكن الدليل ناظراً إلى كيفيّة الاستناد في الوجود فضلاً عن النظر إلى مزاحماته فيه.

وكيف كان فالإطلاق غير متكفّل لإحراز عدم النائب وإن كان كفيلاً لإحراز عدم الشريك أي القيد الآخر.

ولو فرض إحراز كون المتكلّم بصدد بيان العلّة المنحصرة أو الموضوع المنحصر فهو غير مربوط بمفهوم الشرط بل مع هذا يفهم الحصر مع اللقب أيضاً لكنّه لأجل القرينة لا لأجل المفهوم المورد للنزاع[1].

واستشكل بعض على ما ذكره المحقّق الإصفهاني من أنّ القضيّة الشرطيّة تفيد صلاحية الشيء للتأثير لا الفعليّة بأنّ الالتزام به يقتضي تأسيس فقه جديد لأنّ مقتضاه أن لايستفاد من القضايا الشرطيّة الواردة في لسان الشارع فعليّة الوجوب عند تحقّق الشرط إذ لا رافع لاحتمال وجود المانع أو انتفاء الشرط وهذا ممّا لايتفوّه به أحد فهل ترى أحداً يتوقّف في الحكم بوجوب الوضوء عند النوم استناداً إلى قوله إذا نمت فتوضّأ[2].

يمكن أن يقال: إنّ القضيّة الشرطيّة وإن لم تدلّ إلّا على صلاحيّة الشيء للتأثير ولكن بعد تحقّق الشرط وإحراز عدم المانع بالأُصول العقلائيّة يحكم العقل بفعليّة الوجوب وهذا غير أن يكون مفاد القضيّة من أوّل الأمر هو فعليّة الوجوب بوجود

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) منتقى الأصول: ج٣ ص٢٢٨.

الشرط فلايلزم الفقه الجديد من القول بإفادة القضيّة الشرطيّة لصلاحيّة الشيء للتأثير هذا.

ثمّ لو سلّمنا إفادة القضيّة الشرطيّة للفعليّة أُورد عليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد﴿ بأنّه يتمّ لو كان الجزاء صرف الوجود فإنّ مع تعدّد الشرط لايمكن تأثير كلّ واحد بالفعل بخصوصه.

هذا بخلاف ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار كقوله: إن أكرمك زيد فأعطه درهماً وإن أكرم غلامك فأعطه درهماً فإنّ مقتضى القاعدة هو تأثير كلّ شرط بالفعل في فرد من الجزاء ولا يكتفى في الامتثال بصرف الوجود من إعطاء الدرهم لتعدّد الأسباب فحينئذ بقيت فعليّة كلّ شرط في التأثير لتعدّد الجزاء ولاينافي الفعليّة في التأثير مع تعدّد الشرط وعليه فلاينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط والعلّة.

ومنها تلفيق الوضع مع الإطلاق بتقريب أفاده في الفصول من أنّ التحقيق أنّ التقييد بأداة الشرط يدلّ بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالإطلاق مطلقاً.

لنا: أنّ المتبادر من التقييد بإن وأخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى إفادة أن الثاني لازم الحصول لحصول الأوّل ومرجعه إلى أن للشرط علّقة بالجزاء يقتضي بها عدم انفكاكه عنه.

وحيث تنحصر هذه العلقة أعني علقة اللزوم في علقة العلّيّة بأنواعها الثلاثة صحّ أن يكون الشرط سبباً للجزاء أمّا سبباً عقلياً كقولك: إذا أراد الله شيئاً كان أو وضعياً نحو إن ظاهرت فكفّر وأن يكون مسبّباً عنه مساوياً له نحو إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة وأن يكونا معلولين لعلّة واحدة كذلك نحو إن كان النهار موجوداً كان العالم مضيئاً فأدوات الشرط في هذه الموارد ونظائرها إنّما تستعمل لإفادة كون الجزاء لازم الحصول للشرط.

وأمّا أنّ الشرط سبب للجزاء أو مسبّب عنه أو مشارك له في العلّة فمستفاد من اعتبار أُمور خارجة ولا اختصاص لها بأحدها.

نعم حيث يكون الجزاء إنشاءاً لايصحّ أن يعتبر الشرط فيه مسبّباً عن الجزاء لظهور أنّ المعنى لايستقيم فيتعيّن أنّ يكون شرطاً أي سبباً له نحو إن ظاهرت فكفّر فإنّ الظهار سبب وضعيّ لوجوب الكفّارة ومطلوبيّتها.

أو ملزوماً بأن يكونا معلولين لعلّة واحدة نحو إذا شاهدت موضع كذا فقل كذا إذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم المشاهدة كالقرب المخصوص دون نفسها.

لكن حيث أنّ الظاهر من اللزوم عند الإطلاق هو اللزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الإطلاق كون الشرط شرطاً والجزاء مشروطاً.

بل نقول: الظاهر من اعتبار المقدّم ملزوماً والتالي لازماً أن يكون الملزوم شرطاً بالمعنى المتقدّم واللازم مشروطاً له مطلقاً.

ومنشاؤه أنّ صفة اللازميّة لازمة للمشروط دون الشرط فإنّه قد لايكون لازماً فيها مزيد اختصاص به ولهذا ينصرف مطلقها إليه.

فهذا هو السرّ في تبادر شرطيّة الشرط للجزاء عند الإطلاق مطلقاً لاكون أداته موضوعة لذلك إذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس إلّا معنى واحد وهو كون الجزاء لازماً للشرط.

وإذا ثبت أنّ قضيّة إطلاق التعليق شرطيّة المقدّم للتالي لاسيّما إذا كان إنشاءاً فنقول: كما أنّ الظاهر من التعليق شرطيّة المقدّم كذلك الظاهر من إطلاق الشرطيّة كون المذكور شرطاً على التعيين لا على البدليّة كما يرشد إليه قولك حصول المجيء شرط لوجوب الإكرام.

فإذا كان المفهوم من إطلاقه كون المذكور شرطاً على التعيين فلاجرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط.

فظهر أنّ دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدّم في الجملة مستند إلى الوضع لأنّ ذلك قضية التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مطلقاً مستندة إلى ظهور التعليق في شرطيّة المقدّم وظهور الشرطيّة في الشرطيّة التعيّنيّة.

فقول القائل: إن جاءك زيد فأكرمه وإن أكرمك أكرمه مخالف للظهور دون الوضع وأمّا نحو أكرم زيداً إن جاءك وإن لم يجئك فالظاهر أنّه مخالف للوضع إذ لاتعليق فيه حقيقة انتهى.[١]

ولايخفى عليك أنّه لايتوقّف هذا الاستدلال على كون المتكلّم في مقام بيان الفعليّة بل يجري فيما إذا كان في مقام بيان صلاحيّة الشرط للتأثير أيضاً وإنّما استدلّ بإطلاق السببيّة والشرطيّة حيث جعل المتكلّم السببيّة مخصوصة بالشرط المذكور ولم يذكر معه عدلاً آخر فإطلاق شرطيّة الشرط يدلّ على انحصار الشرطيّة في الشرط المذكور وهو يلازم انتفائه عند انتفائه فهذا الدليل ملفّق من الوضع ومقدّمات الإطلاق.

وذهب إليه أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ حيث أفاد: أنّ حقيقة قضيّة الشرطيّة هو تعليق الجزاء على الشرط فيما يكون معلّقاً عليه ولذا لايجوز استعماله فيما لايكون معلّقاً عليه إلّا مجازاً كقوله إن ضربتني ضربتك وإن لم تضربني ضربتك.

فإذا عرفت ذلك فإذا كان المتكلّم في مقام بيان المعلّق عليه واقتصر على ذكر الشرط ولم يذكر شيئاً آخر بعنوان العدل له كان مقتضى مقدّمات الإطلاق هو مدخليّة خصوص الشرط كما أنّ اقتصاره في طرف المعلّق دليل على كونه بالخصوص معلّقاً بسبب مقدّمات الحكمة وإلّا لكان عليه أن يذكر غيره.

وعليه فمفاد القضيّة الشرطيّة بسبب مقدّمات الحكمة هو تعليق خصوص

(١) الفصول. الفصل الثالث من مباحث المفهوم.

الجزاء على خصوص الشرط بحيث إذا ثبت الشرط ثبت الجزاء وإذا انتفى انتفى وحينئذ لو دلّ دليل آخر على تعليق الجزاء على شيء آخر لزم تقييد إطلاق هذه القضيّة الشرطيّة مثلاً إذا قيل: إن جاءك زيد فأكرمه تدلّ هذه القضيّة الشرطيّة على أنّ الإكرام لايجب إلّا بمجيء زيد بالخصوص فإذا قيل عقيب ذلك: إن سلّم عليك زيد فأكرمه لزم تقييد القضيّة الأُولى ويكون الشرط أحد الأمرين فكأنّه قيل من أوّل الأمر إن جاء زيد أو سلّم عليك فأكرمه.

فالقضيّة الشرطيّة بعد كون المتكلّم في مقام البيان تدلّ على الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء.

هذا مضافاً إلى عدم الفرق بين كلمة «لو» وأداة الشرط مثل إن إلّا في أنّ كلمة «لو» استعملت فيما علم انتفائه في المضي وإن الشرطيّة مستعملة في المستقبل الذي يكون وقوعه غير معلوم وعليه فتكونان مشتركتين في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء وليست هذه الدلالة إلّا لدلالتهما على حصر الشرط فيما تتلوهما وإلّا فما دلّت كلمة «لو» على امتناع الجزاء بامتناع الشرط ضرورة أنّه لو لم يكن منحصراً فيه أمكن قيام سبب آخر مقامه فلايدلّ انتفاء الشرط المذكور على امتناع الجزاء.

وقال سيّدنا الأُستاذ ﷺ: مراد صاحب الفصول أنّ دلالة أداة الشرط على إناطة الجزاء بالشرط وضعيّة ولذا يكون استعمالها فيما لا إناطة فيه مجازاً هذا بخلاف دلالته على تعيين الشرط المذكور في تلو الأداة فإنّها مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في الشرط والشرطيّة بعد عدم الإتيان بكلمة «أو» شيء آخر فإذا كان التعيّن مستفاداً من مقدّمات الإطلاق في الشرط فإذا تعدّد الشرط لايكون الاستعمال مجازاً بل غايته هو خلاف الإطلاق ويمكن حمله على أحد الأمرين كما يقتضيه الجمع بين الأدلّة.

وبالجملة فكما أنّ إطلاق الشرط وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بالواو مثلاً

يدلّ على عدم كون الشرط مركّباً من المذكور في القضيّة وغيره فكذلك إطلاق الشرط وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بأو يدلّ على انحصار الشرط فيما هو مذكور في القضيّة وليس له شرط آخر وإلّا لكان عليه ذكره.

وهذا نظير استفادة الوجوب التعيّني من إطلاق الصيغة فكما أنّ إطلاق الصيغة في الأمر يفيد عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل أن يكون عدلاً له فيثبت بذلك أنّ الوجوب يكون تعييناً فكذلك قضيّة إطلاق الشرط في المقام هي انحصار قيد الحكم في الشرط المذكور وأنّه لابدل له في السببيّة للحكم وهذا هو الذي ينتهي إليه الميرزا المجدّد الشيرازي‌ؒ حيث قال‌ؒ: إنّ أدوات الشرط ظاهرة بمقتضى الوضع في التلازم بين الشرط والجزاء فهي بظهورها الوضعي تنفي المقارنات الإتّفاقيّة لعدم اللزوم بينها بوجه ولما كانت ظاهرة في لزوم الجزاء للشرط بمقتضى الوضع فهي بمقتضى إطلاق ما يفيده من لزوم الجزاء للشرط تنفي كونهما معلولين لثالث أو كون الشرط مسبّباً فإنّ معنى إطلاق لزومه له لزومه له عند وجوده سواء وجد معه أي مع الشرط شيء آخر في العالم أو لم يوجد ومن المعلوم أنّهما لو كانا مشتركين في العلّة أو كان الجزاء سبباً للشرط لم يصدق هذه القضيّة أعني أنّه لازم للشرط المذكور في القضيّة الشرطيّة على الإطلاق سواء وجد معه شيء آخر في العالم أو لم يوجد بل تكون كاذبة فيلزم تقييدها الذي هو مخالف للأصل.

ولايصار إليه إلّا لدليل وذلك لأنّ كلّ أمرين متلازمين مشتركين في العلّة لو فرض محالاً وجود أحدهما فلايكون الآخر لازماً له بل إنّما يكون ذلك إذا وجد لوجود علّته المشتركة بينه وبين ذلك الآخر ضرورة عدم الارتباط بين نفس المعلولين لثالث بل إنّما هو من جهة أنّ وجود كلّ منهما لازم لوجود علّته التي هي علّة الآخر أيضاً ومن المعلوم أيضاً أنّ المسبّب وإن كان لازماً للسبب عند وجوده على الإطلاق سواء وجد مع السبب شيء آخر في العالم أو لا لكنّ لاعكس كلّيّاً لعدم

استلزام مجرّد وجود المسبّب له بل لابدّ في وجوده من وجود علّته فلايصدق أنّه لازم للمسبّب ولو لم يوجد شيء غيره في العالم فتعيّن أن يكون الشرط سبباً والجزاء مسبّباً لأنّه هو الذي لازم للشرط على الإطلاق.

فاذا ظهر أنّ الشرط سبب فظاهر السببيّة بمقتضى إطلاقها بمعنى عدم ذكر بدل للمذكور في القضيّة هو السببيّة المنحصرة بالتقريب المتقدّم ولازمها الانتفاء عند الانتفاء فثبت المطلوب فهنا إطلاقان:

أحدهما: إطلاق لزوم الجزاء للشرط يثبت به سببيّة الشرط للجزاء.

وثانيهما: إطلاق سببيّة الشرط يثبت به انحصار السبب فيه المستلزم للانتفاء عند الانتفاء فافهم(١).

لايقال: إنّ الإطلاق في مقابل التقييد ودخالة شيء آخر في موضوع الحكم وكون شيء آخر موضوعاً للحكم أيضاً لايوجب تقييداً في الموضوع بوجه كما في المناهج(٢).

لأنّا نقول: دخالة شيء آخر في السببيّة يوجب أن يكون السبب أحد الأمرين لاشيء بخصوص فالإطلاق يدلّ على أنّ السبب هو الشيء المتعيّن لا أحد الأمرين لاحتياجه إلى مؤونة زائدة وعليه فدخالة شيء آخر لاتكون أجنبيّاً عن خصوصيّات السبب فلاتغفل.

وكيف كان فقد أُورد عليه في الكفاية بأنّ المقام لايقاس بالوجوب التعيّني لأنّ الوجوب التعيّني سنخ خاصّ من الوجوب يكون مغايراً مع الوجوب التخييري ومع مغايرتها لابدّ للمولى في التخييريّ منها من العدل لاحتياجه إلى مؤونة زائدة وهذا بخلاف الشرط فإنّه واحداً كان أو متعدّداً كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو

(١) تقريرات الميرزا المجدّد الشيرازي: ج٣ ص١٥٣ ـ ١٥٤.
(٢) ج٢ ص١٨٤.

واحد لاتتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً وكان الإطلاق مثبتاً لنحو لايكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مؤونة وهو ذكره بمثل أو كذا.

واحتياج ما إذا كان الشرط متعدّداً إلى ذكر أو كذا إنّما يكون لبيان التعدّد لا لبيان نحو الشرطيّة.

والحاصل أنّ ترتّب المعلول على علّته المنحصرة ليس مغايراً في السنخ لترتّبه على غير المنحصرة بل هو في كليهما على نحو واحد فإذن لامجال للتمسّك بالإطلاق لإثبات انحصار العلّة بما هو مذكور في القضيّة[١].

أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ الإطلاق المتمسّك به في المقام ليس هو إطلاق الجزاء وإثبات أنّ ترتّبه على الشرط إنّما هو على نحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة ليرد عليه ما ذكر بل هو إطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له في القضيّة إلى أن قال: وبما أنّ التقييد بشيء واحد يغاير التقييد بأحد الشيئين على البدل سنخاً يلزم على المولى بيان الخصوصيّة إذا كان في مقام البيان وحيث إنّه لم يبيّن العدل مع أنّه يحتاج إلى البيان تعيّن كون الشرط واحداً وأنّ القيد منحصر به[٢].

أُورد عليه بأنّ الملاك المذكور للدلالة على المفهوم لو تمّ لايختصّ بالقضيّة الشرطيّة بل يعمّ غيرها كالقضايا الوصفيّة ونحوها لأنّ التمسّك بالإطلاق الجاري في ذات الشرط لايثبت مفهوم الشرط في مقابل مفهوم القيد فلو أثبت المفهوم فهو إنّما يثبته بعنوان مفهوم القيد ببيان أنّ الحكم الثابت لشيء مقيّد بقيد كقولنا أكرم العالم العادل مثلاً فالقيد لايخلو من أن يكون مطلقاً في الكلام ولم يذكر المتكلّم عدلاً له كالمثال المزبور أو ذكر عدلاً له كقولنا أكرم العالم العادل أو الهاشمي فالقضيّة على الأوّل تدلّ على أنّ الحكم الثابت للعالم مقيّد بقيد واحد وهو العدالة وعلى الثاني تدلّ

---

(١) الكفاية: ج١ ص٣٠٦ مع توضيح ما.

(٢) المحاضرات: ج٥ ص٦٨.

على أنّه مقيّد بأحد القيدين وهما العدالة والهاشميّة وبما أنّ التقييد بأحدهما على البدل يحتاج إلى بيان زائد في الكلام كالعطف بأو أو نحوه كان مقتضى إطلاق القيد وعدم ذكر عدل له انحصاره به أي بما هو مذكور في القضيّة وإلّا لكان على المولى البيان ومن الطبيعيّ أنّه لافرق بين كون القضيّة شرطيّة أو وصفيّة أو ما شاكلها.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى إطلاق القيد في الكلام وعدم ذكر عدل له وإن كان وحدته تعييناً في مقابل تعدّده أو كونه واحداً لابعينه إلّا أنّه لايدلّ على انحصار الحكم به بل غاية ما يدلّ عليه هو أنّ الحكم في القضيّة غير ثابت لطبيعيّ المقيّد على الإطلاق وإنّما هو ثابت لحصّة خاصّة منه ولكنّه لايدلّ على أنّه ينتفي بانتفاء تلك الحصة فإنّه لازم انحصار الحكم به لا لازم إطلاقه وعدم ذكر عدل له فإنّ لازمه عدم ثبوت الحكم للطبيعي على الإطلاق ولايدلّ على انتفائه عن حصّة أُخرى غير هذه الحصّة.

على أنّ المتكلّم ليس في مقام البيان من هذه الناحية أي من ناحية انحصار الشرط بما هو مذكور فيها بل الظاهر أنّه في مقام بيان مؤثّرية الشرط على نحو الاقتضاء بمعنى عدم قصوره في حدّ ذاته عن التأثير وليس هو في مقام بيان مؤثّريّته الفعليّة وانحصارها بما هو مذكور في القضيّة بلحاظ عدم ذكر عدل له حتّى يتمسّك بإطلاقه لإثبات انحصار المؤثّر الفعلي فيه[1].

ويمكن الجواب عن الإيرادات المذكورة بأنّ منشأها هو الغفلة عمّا ذكره صاحب الفصول وذلك لأنّ حاصل كلامه أنّ دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم مبتنية على تلفيق أمرين:

أحدهما: الوضع والآخر الإطلاق أمّا الوضع فهو أنّ الأداة وضعت لإفادة

(١) المحاضرات: ج٥ ص٦٨ ـ ٧٠.

اللزوم والمنصرف عنه في الإنشاءات هو السببيّة لأنّ الجزاء الإنشائي لايصحّ أن يعتبر الشرط فيه مسبّباً عن الجزاء لعدم استقامة المعنى كما لامعنى لكون الشرط والجزاء معلولين لعلّة أُخرى لظهور اللزوم في اللزوم الذي لايكون بواسطة شيء آخر فإذا لم يكن الجزاء سبباً للمقدّم ولايكون المقدّم والجزاء معلولين لعلّة أُخرى انحصر أن يكون الشرط سبباً للجزاء فالأداة تدلّ على سببيّة الشرط للجزاء والمراد من السببيّة والعلّية ليس هي السببيّة والعلّية الفلسفيّة إذ المجعولات الشرعيّة لاتقاس بالعلّية والمعلوليّة التكوينيّة لعدم صدور الجزاء من المقدّم وإنّما المراد هو دخالة المقدّم في التالي فإذا انضمّ مدلول الأداة مع جريان مقدّمات الإطلاق في ذات الشرط ينتج أنّ السببيّة ثابتة للشرط بخصوصه لا بضميمة شيء آخر معه ولامع اقتران بديل له بحيث يكون الشرط أحد الأمرين لابخصوصه.

ومن المعلوم أنّ محصّل الأمرين أنّ الشرط متعيّناً وبخصوصه سبب للجزاء وهو يساوق إفادة الانحصار فالمنطوق يدلّ بسبب الوضع والإطلاق على انحصار السبب في الشرط المذكور ولازم انحصار السبب فيه هو انتفاء المسبّب بانتفاء السبب.

والفرق بين القضيّة الشرطيّة والوصفيّة في أنّ الشرطيّة تفيد بالوضع والانصراف السببيّة والوصفيّة لاتفيد السببيّة نعم تعليق الحكم على الوصف مشعر بالحيثيّة ولكنّه ليس في حدّ الدلالة وهذا هو السبب في عدم إفادة الوصفيّة للانحصار دون الجملة الشرطيّة فإنّ انضمام الدلالة على السببيّة مع جريان مقدّمات الإطلاق في ذات الشرط ينتج تعيّن الشرط في السببيّة للجزاء دون غيره وليس هو إلّا إفادة الانحصار وعليه فمفهوم الشرط مقابل لمفهوم الوصف ويفيد الحصر بخلاف مفهوم الوصف؛ ثمّ اعلم أنّه لاحاجة إلى كون المتكلّم في مقام بيان المؤثّر الفعلي حتّى يقال ليس المتكلّم في القضيّة الشرطيّة في مقام البيان من هذه الناحية بل يكفيه كونه في مقام بيان أهليّة التأثير وتعيين ذات السبب مع دلالة القضيّة الشرطيّة على علقة

السببيّة فإذا اقتصر في شيء خاصّ بعنوان كونه أهلاً للسببيّة يفيد ذلك انحصار السبب فيه بل لايتوقّف ذلك على إحراز كونه في مقام بيان الانحصار حتّى يقال مع إحراز ذلك لا اختصاص لدلالة القضيّة على المفهوم بالقضيّة الشرطيّة إذ يكفي كونه في مقام بيان خصوصيّات ذات السبب بضميمة دلالة القضيّة الشرطيّة على السببيّة في الدلالة على المفهوم نعم لو لم تكن تلك الضميمة لكان الحاجة إلى إحراز كونه في مقام بيان الانحصار وأمّا مع الضميمة يكفي كونه في مقام بيان خصوصيّات السبب ولا إشكال في كونه في مقام البيان من جهة خصوصيّات السبب وكيفيّة مدخليّته وإلّا فلايجوز التمسّك بإطلاق الشرط في عدم مدخليّة شيء آخر فيه فكما أنّ بالإطلاق يتمسّك لدفع احتمال مدخليّة شيء آخر في تأثير الشرط بالانضمام فكذلك يتمسّك بالإطلاق لدفع احتمال مدخليّة البديل له وهذا لايرجع إلّا إلى الانحصار.

فتحصّل تماميّة دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم بتلفيق دلالة الأداة وضعاً وانصرافاً على سببيّة الشرط للتالي وجريان مقدّمات الإطلاق في خصوصيّات ذات السبب.

هذا بخلاف الجملة الوصفيّة فإنّها لادلالة لها على العلّيّة وإنّما دلالتها على مطلوبيّة شيء متّصف بوصف والمطلوبيّة في قضيّة الوصفية وإن كانت متعلّقة بشيء مع اتّصافه بكذا وكان الوصف دخالة في المطلوبيّة ولكن لاينفي المطلوبيّة عن غير مورد الاتّصاف لإمكان تعدّد المطلوب ولذا لايتقيّد الموضوع في المثبتين إلّا إذا أحرز وحدة السبب كما لايخفى والقول بأنّ الإطلاق في مقابل التقييد ودخالة شيء آخر في موضوع الحكم وكون شيء آخر موضوعاً للحكم أيضاً لايوجب تقييداً في الموضوع بوجه[1].

---

(١) مناهج الأصول ج٢ ص١٨٤.

ينافيه ظهور الجملة الشرطيّة وضعاً وإطلاقاً في أنّها في مقام بيان تعيين السبب للحكم المذكور في الجزاء فإذا اقتصر على شيء بالخصوص ولم يتقيّده بالاقتران أو البدليّة.

انعقد ظهورها الوضعي والإطلاقي في أنّ السبب المذكور متعيّن في الدخالة والسببيّة للجزاء فلاتغفل.

ثمّ لايخفى عليك أنّ سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ استدلّ لدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم مضافاً إلى ما ذكرناه بالروايات الخاصّة منها ما رواه في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن داوود بن النعمان عن أبي أيوب قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ إنّا نريد أن نتعجّل السير ـ وكانت ليلة النفر حين سألته ـ فأيّ ساعة تنفر فقال لي: أمّا اليوم الثاني فلاتنفر حتّى تزول الشمس وكانت ليلة النفر وأمّا اليوم الثالث فإذا ابيضّت الشمس فانفر على بركة الله فإنّ الله جلّ ثناؤه يقول: (فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخّر فلا إثم عليه) فلو سكت لم يبق أحد إلّا تعجّل ولكنّه قال: (ومن تأخّر فلا إثم عليه)[1].

وذلك يكفي في إثبات المفهوم للقضية الشرطيّة لأنّ قوله ﷺ: فلو سكت لم يبق أحد إلّا تعجّل يدلّ على أنّ المفهوم من القضيّة الشرطيّة هو أنّ من لم يتعجّل فعليه الإثم وكان ذلك مفهوماً عرفيّاً بحيث لو سكت الله تعالى ولم يقل ومن تأخّر فلا إثم عليه لم يبق أحد إلّا استفاد من القضيّة الشرطيّة حرمة التأخير وتعجّل لئلّا يبتلي بالحرمة إذ المفهوم مركّب من نقيض الشرط والجزاء وهو من لم يتعجّل فعليه الإثم لأنّ نقيض التعجيل هو عدم التعجيل ونقيض عدم الإثم هو وجود الإثم.

والسند معتبر لأنّ المراد من أبي أيّوب بقرينة نقل داوود بن النعمان هو الخزّاز

---

(١) الكافي: ج٤ ص٥١٩ و ٥٢٠.

أو منصور بن حازم وكلاهما ثقتان كما أنّ داوود بن النعمان وأخوه علي بن النعمان أيضاً ثقتان.

ومنها مارواه أيضاً في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن عبدالعزيز العبدي عن عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام قول الله عزّوجلّ: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) قال: ما أبيّنها من شهد فليصمه ومن سافر فلايصمه[1].

والخبر يدلّ على أنّ حكم المسافر مبيّن في الآية مع أنّه لابيان فيها إلّا من جهة دلالة القضيّة الشرطيّة على الانتفاء عند الانتفاء ولايكون ذلك من باب التعبّد بل الظاهر من قوله عليه السلام «ما أبيّنها» أنّه عليه السلام أرجع المخاطب إلى القضيّة والدلالة اللفظيّة ولكنّه ضعيف لضعف عبدالعزيز العبدي اللهم إلّا أن يقال: أنّ ضعف السند وإن أوجب عدم جواز الإسناد إلى الإمام وأمّا نقل ذلك عند الرواة وعدم إنكارهم شاهد صدق على أنّ للقضيّة الشرطيّة مفهوماً لاينكره العرف المتكلّم السامع وعليه فالخبر يصلح للتأييد كما لايخفى.

ومنها مارواه في تفسير علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمّد بن أبي عمير عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال له رجل جعلت فداك إنّ الله يقول: (ادعوني استجب لكم) وإنّا ندعوا فلايستجاب لنا قال: لأنّكم لاتوفون الله بعهده وإنّ الله يقول: (أوفوا بعهدي أُوف بعدهكم) والله لو وفيتم لله لوفى الله لكم[2].

حيث دلّت هذه الرواية على أنّ انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفاء الناس بعهدهم مستفاد من قوله تعالى: (أوفوا بعهدي أُوف بعهدكم) لأنّه جواب للأمر بتقدير فعل الشرط أي إن وفيتم بعهدي أُوف بعهدكم وهذا المفهوم يوجب التقيّد في قوله تعالى:

---

(١) الكافي: ج٤ ص١٢٦.

(٢) كنز الدقائق: ج١ ص٣٩٥.

(ادعوني أستجب لكم) ولذلك قال في تفسير آلاء الرحمن ويؤخذ من الآية قاعدة كلّيّة وهي أنّ مَن لم يفِ بعهد الله فيما أخذه من الدين والشريعة فهو بنفسه قد نقض عهد الله معه وخرج عن كونه أهلاً لما وعد به من اللطف والرحمة واستجابة الدعاء وعلى ذلك جاءت صحيحة القمّي عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام في استجابة الدعاء[١].

واستدلّ في أُصول الفقه مضافاً إلى ما نقلناه عن الفصول بموثقة أبي بصير المرويّ في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن عاصم بن حميد عن أبي بصير يعني المرادي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الشاة تذبح فلاتتحرّك ويهراق منها دم كثير عبيط فقال: لاتأكل إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل[٢].

وقال: إنّ استدلال الإمام بقول علي عليه السلام لايكون إلّا إذا كان له مفهوم وهو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلاتأكل[٣].

فتحصّل: أنّ الأظهر هو أنّ القضيّة الشرطيّة تدلّ على المفهوم أعني الانتفاء عند الانتفاء كما ذهب إليه صاحب الحاشية وصاحب الفصول والشيخ وغيرهم (قدّس الله أرواحهم).

ثمّ أنّه ربّما استدلّ المنكرون بوجوه منها قوله تعالى: (لاتكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصّناً)[٤].

بتقريب أنّ القضيّة الشرطيّة لو كان لها مفهوم لزم منه عدم حرمة الإكراه في

---

(١) آلاء الرحمن: ج١ ص٨٨.
(٢) الوسائل، الباب ١٢ من ابواب الذبائح: ج١٦ ص٢٦٤ ح١.
(٣) أُصول الفقه: ج١ ص١١٤.
(٤) سورة نور، الآية ٣٣.

صورة عدم إرادة التعفّف وهو ممّا لايلتزم به ويمكن الجواب عنه بأنّ محلّ الكلام ما إذا أمكن فرض الحكم بدون الشرط لا فيما إذا لم يمكن ذلك ممّا لايكون له موضوع إلّا بفرض الشرط كالمثال إذ لايمكن الإكراه إلّا في فرض إرادة التحصّن فالشرط في نحوه محقّق الموضوع وانتفاء الحكم فيه عند انتفاء الموضوع عقلي وهو خارج عن محلّ الكلام قال شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ إنّ محلّ الكلام في القضيّة الشرطيّة هو ما إذا كان للقضيّة موضوع ومحمول وشرط وكان الموضوع ثابتاً في صورتي وجود الشرط وعدمه ولم يكن لوجود الشرط وعدمه دخل في وجود الموضوع بل كان وجوده محفوظاً في كلتا الحالتين ففي قولك إن جاء زيد فأكرمه الموضوع زيد والمحمول وجوب الإكرام والشرط هو المجيء فالقائل بالمفهوم يقول بأنّ الحكم المحمول على زيد في صورة المجيء وجوب الإكرام وفي صورة عدمه عدم وجوبه.

وأمّا إذا كان الشرط محقّقاً لوجود الموضوع بحيث لزم من انتفائه انتفاء الموضوع فعدم الحكم حينئذٍ عند عدمه ليس من باب المفهوم بل لأجل ارتفاع الموضوع.

وقد عرفت أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه عقلي خارج عن محلّ الكلام.

فلو قال: إن رزقت ولداً فاختنه أو إن ركب الأمير فخذ ركابه فعدم وجوب الختان وأخذ الركاب عند عدم الشرط إنّما هو لأجل انتفاء الموضوع وهو الولد في الأوّل والركاب في الثاني والآية الشريفة من هذا القبيل إذ في صورة عدم إرادتهنّ التحفّظ والتعفّف لايبقى موضوع للإكراه فعدم حرمة الإكراه حينئذٍ سالبة بانتفاء الموضوع فيصحّ أن يقال: إنّ الإكراه في هذه الصورة ليس بحرام وتجب الممانعة(١).

ومنها ما نسب إلى السيّد المرتضى ﷺ من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق

(١) اصول الفقه: ج١ ص٢٥٩ و ٢٦٠.

الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولايخرج عن كونه شرطاً فإنّ قوله تعالى: (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه شاهد آخر فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل شرط في القبول ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى.

يمكن الجواب عنه أوّلاً بما أفاد في الكفاية من أنّه ﷺ إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع فهو ممّا لايكاد ينكر ضرورة أنّ الخصم يدّعي عدم وقوعه في مقام الإثبات ودلالة القضيّة الشرطيّة عليه لا في مقام الثبوت.

وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه (أي وقوع النائب) فمجرّد الاحتمال لايضرّ القائل بالمفهوم ما لم يكن ذلك الاحتمال راجحاً أو مساوياً بحسب القواعد اللفظيّة وليس فيما أفاده السيّد ﷺ ما يثبت الرجحان أو التساوي أصلاً انتهى[1].

بل مدّعي المفهوم يقول برجحان الدلالة على المفهوم كما قرّرناه مفصّلاً.

وثانياً: بأنّ ما استدلّ به السيّد من قوله تعالى: (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) ليس له مفهوم الشرط بل له مفهوم العدد بالنسبة إلى الشهيدين ومفهوم الوصف بالنسبة إلى الرجال وعليه فهو أجنبي عن المقام كما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ ...

وثالثاً: إنّ الاستدلال ببعض الآيات والروايات على عدم المفهوم مع قيام القرينة فيها بحسب الأدلّة الواردة فيها لاينافي دعوى ظهور القضيّة الشرطيّة لو خلّيت وطبعها في الدلالة على انحصار سبب الجزاء في الشرط المذكور في تلو أداة

---

(١) الكفاية: ج١ ص٣٠٨.

الشرط فلاتغفل.

بقي التنبيه على أُمور

أحدها: إنّ المختار في مفاد المفهوم المصطلح أنّه الانتفاء عند الانتفاء والمراد من الانتفاء الثاني هو انتفاء سنخ الحكم المعلّق على الشرط عند انتفاء الشرط وانتفاء سنخ الحكم انتفاء طبيعة الحكم المعلّق على الشرط في القضيّة الشرطيّة. الطبيعة لاتنتفي إلّا بعدم جميع الأفراد ولايدلّ القضيّة الشرطيّة على انتفاء الطبيعة عند انتفاء الشرط إلّا إذا كان الشرط علّة منحصرة لها وبالجملة فإذا وجدت العلّة المنحصرة تحقّقت الطبيعة ببعض الأفراد وإذا انتفت العلّة المنحصرة انتفت الطبيعة بجميع الأفراد وعليه فانتفاء الطبيعة مساوق لانتفاء سنخ الحكم وهذا متفرّع على أنّ المعلّق على الشرط في المنطوق هو الطبيعة لا الحكم الكلّيّ ولا شخص الحكم بما هو وجود شخص ولا صرف الحكم وتفصيل ذلك: إن المعلّق على المجيء في القضيّة الشرطيّة نحو إن جائك زيد فأكرمه ليس هو الوجوب الكلّيّ بحيث لايشذّ عنها فرد منها لأنّ لازمه حينئذ هو انتفاء سنخ الحكم عقلاً هذا مضافاً إلى أنّه لافرق بين مثل أكرم في القضيّة الشرطيّة وبين أكرم في مثل أكرم زيداً فكما أنّ أكرم زيداً ليس بكلّيّ كذلك في القضيّة الشرطيّة.

على أنّ النزاع بين الأصحاب في القضيّة الشرطيّة ليس في إفادة منطوقها إنشاء سنخ الحكم أو شخصه بل في إفادة العلّيّة المنحصرة وعدمها.

وأيضاً ليس المعلّق في القضيّة الشرطيّة هو صرف وجوب الطبيعة بمعنى الطبيعة الناقض للعدم الكلّيّ بحيث إذا تحقّق صرف الوجوب نقض العدم الكلّيّ وإذا انتفى علّة صرف الوجوب بقي العدم المطلّق حتّى يصدق انتفاء سنخ الحكم لأنّ الوجود نقيض العدم وكلّ وجود بديل عدم نفسه لا العدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه

لا انتفاء سنخ الوجوب وبالجملة انتفاء ناقص العدم لايوجب بقاء العدم المطلق على حاله بل عدم ما هو بديل له فليس تعليق الوجوب بهذا المعنى أيضاً مقتضياً لانتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق كما أفاد المحقّق الاصفهانيّ أنّ المعلّق على العلّة المنحصرة في المنطوق هو طبيعة وجوب الإكرام المنشيء في شخص هذه القضيّة لكنّه لابما هو متشخّص بلوازمه فإنّ انتفائه بانتفاء موضوعه أو شخص علّته وإن لم يكن منحصرة عقلي لايحتاج إلى إفادة انحصار علّته بأداة أو غيرها بل بما هو وجوب فإذا كانت علّة الوجوب بما هو وجوب منحصرة في المجيء مثلاً استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلّة أُخرى.

فيدلّ على أنّ الوجوب لو كان له فرد كانت علّته المجيء لأنّه علّة منحصرة وإلّا لزم الخلف[١].

ولعلّ إليه يؤول ما في الكفاية من أنّ المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم وعليه فلاحاجة في إثبات المفهوم إلى إثبات إنشاء سنخ الحكم في المنطوق بل يكفي تعليق طبيعة الحكم مع إفادة أداة الشرط ومقدّمات الإطلاق انحصار العلّة.

ثمّ الدليل على تعليق طبيعة الحكم في الجزاء في الجملة الشرطيّة بناءً على كون معاني الهيئات كالمعاني الحرفيّة جزئيّة كما هو الحقّ هو ما أشار إليه المحقّق الاصفهانيّ في كلامه من أنّ المعلّق على العلّة المنحصرة نفس وجوب الإكرام المنشيء في شخص هذه القضيّة لكنّه لابما هو متشخّص بلوازمه فإنّ انتفائه بانتفاء موضوعه أو شخص علّته وإن لم يكن منحصرة عقلي لايحتاج إلى إفادة انحصار علّته بأداة أو غيرها بل بما هو وجوب فإذا كانت علّة الوجوب بما هو وجوب منحصرة في

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج٢ ص١٦٥.

المجيء مثلاً استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلّة أُخرى[١].

والقول بأنّه يصحّ مع تسليم الحكم العقليّ بانتفاء الحكم عقلاً لانتفاء موضوعه أن ينازع في أنّ اللفظ أيضاً يدلّ على هذا الانتفاء أم لا منظور فيه إذ لا داعي لذلك عرفاً مع الحكم العقلي فتدبّر.

وإليه يؤول ما في مناهج الوصول من أنّ الهيئة وإن كانت جزئيّة لكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصيّة وجعل الشرط علّة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعيه فبانتفائه ينتفي طبيعيّ الوجوب[٢].

ولعلّ هو مراد الشيخ الأعظم ﷺ ممّا حكى عنه في الوجوب الإنشائيّ من أنّ ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلّيّة (المنحصرة) المستفادة من الجملة الشرطيّة حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلّة المأخوذة فيها فإنّه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف[٣].

وأمّا بناءً على عدم كون المعاني الحرفيّة وأشباهها جزئيّة بل كونها كلّيّة كما ذهب إليه في الكفاية فالمعلّق في القضيّة الشرطيّة هو نفس الوجوب والخصوصيّات الناشئة من قبل الاستعمال من خصوصيّات معناها المستعملة فيه.

وممّا ذكر يظهر أنّه إذا كان مفاد الجزاء هو الإخبار عن الحكم الكلّي بداعي الإنشاء فلا كلام فيه من جهة أنّ الانتفاء عند الانتفاء من جهة المفهوم كقول القائل إذا جاء زيد يكون إكرامه واجباً مما عبّر عنه بنحو القضيّة الخبريّة فإنّ المستعمل فيه في الخبريّة ليس بجزئيّ بل هو كلّي ولايضرّه أنّ المتكلّم في مقام الإنشاء إذ الجملة مستعملة في الخبريّة بداعي الإنشاء وعليه فهذه الجملة تدلّ على ثبوت الجزاء عند

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٦٥.

(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص١٨٩.

(٣) الكفاية: ج١ ص٣١١ ـ ٣١٢.

ثبوت المجيء وانتفائه عند انتفائه ومن المعلوم أنّ انتفاء الطبيعة الكلّيّة من جهة دلالة القضيّة على انحصار العلّة لا الدلالة العقليّة.

وإنّما الكلام في مثل الوقوف والنذور والعهود والوصايا والأيمان من جهة أنّ انتفاء الأحكام فيها عن غير ما هو المتعلّق لها من الأشخاص هل يكون بدلالة العقل أو المفهوم.

ربّما يقال: ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو الدلالة بل لدلالة العقل مثلاً إذا قال الواقف وقفت مالي كذا لأولادي إن كانوا عدولاً أو لأولادي العالمين فانتفاء الوقف مع سلب العدالة ليس للمفهوم بل لأنّ شخص الوقف ينتفي بانتفاء متعلّقه ولو بقيده أو شرطه عقلاً ولا احتمال لجعل آخر لأنّ الشيء إذا صار وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لايقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له كما في الكفاية.

ولكنّ لقائل أن يقول إن كان المجعول شخصياً كان الأمر كذلك وأمّا إذا احتمل أنّ المجعول ذا مراتب بحسب أغراض الواقف كما إذا احتمل أنّ الواقف أراد أن يكون الشيء وقفاً في المرتبة الأُولىٰ للعدول من أولاده وفي المرتبة الثانية لنفس أولاده وفي المرتبة الثالثة لغيرهم فالمجعول بقرينة إفادة الجملة الشرطيّة للعلّيّة المنحصرة يكون طبيعة الوقف ومقتضى تعليق الطبيعة على العلّة المنحصرة وهو عدالة أولاده هو انتفاء الطبيعة بانتفاء عدالتهم وعليه فلو طلب غير العدول بعد فقدان العدول شيئاً من الوقف أو الوصيّة فلم يؤت شيئاً للمفهوم المستفاد من القضيّة الشرطيّة فلاوجه لخروج أمثالها عن المفاهيم ولا دلالة للعقل في نظائر ذلك على الانتفاء لعدم كون الكلام حينئذٍ في شخص الحكم بل في طبيعة الحكم.

نعم التمسّك بهذه الموارد لإثبات المفهوم للقضيّة الشرطيّة في جميع الموارد لايخلو عن النظر لأنّ المتكلّم في هذه المقامات يكون في مقام تحديد موضوع وقفه أو

وصيّته وهو قرينة خاصّة فلايقاس سائر المقامات بها مع عدم قيام قرينة خاصّة فيها فتدبّر جيّداً.

ثانيها: إنّ محلّ الكلام في القضايا الشرطيّة هو ما إذا كان الموضوع ثابتاً في صورتي وجود الشرط وعدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع زيد والمحمول وجوب الإكرام والشرط هو المجيء والموضوع ثابت في صورة وجود المجيء وعدمه فيتمكّن القائل بالمفهوم من أن يقول القضيّة الشرطيّة تدلّ على وجوب الإكرام عند ثبوت المجيء وعدم وجوب إكرامه عند عدم ثبوت المجيء.

وأمّا إذا لم يكن الموضوع محقّقاً إلّا بالشرط فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ انتفاء الحكم في هذه الصورة بانتفاء الموضوع عقليّ ولا مفهوم للقضيّة إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتّى تدلّ القضيّة الشرطيّة على انتفاء الحكم فيه كقوله إن رزقت ولداً فأختنه فعدم وجوب الختان عند عدم الولد إنّما هو لأجل انتفاء الموضوع وهو الولد وهو عقلي لا لأجل المفهوم وبالجملة يعتبر في المفهوم حفظ الموضوع في طرف المفهوم ففي مثل إن جاء زيد يجب إكرامه يكون الموضوع وهو زيد محفوظاً فالقضيّة تدلّ بناءً على دلالتها على المفهوم على عدم وجوب إكرام زيد عند انتفاء الشرط وهو المجيء هذا بخلاف إن رزقت ولداً فأختنه فإنّها قضيّة شرطيّة محقّقة الموضوع فلا مفهوم لها ويكون انتفاء الختان فيها عند انتفاء الولد من جهة انتفاء الموضوع لامن جهة دلالة القضيّة لما عرفت من عدم بقاء الموضوع.

ثالثها: إنّ دائرة المفهوم تتّسع بتعدّد القيود والشروط في القضيّة الشرطيّة لأنّ انتفاء كلّ قيد يكفي في انتفاء الجزاء فإذا قال السيّد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجيء فلايجب إكرامه وإذا قال إن جاء زيد وسلّم عليك وأتى بهديّة فأكرمه كان مقتضاه انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء المجيء أو بانتفاء السلام أو بانتفاء الإتيان بالهديّة وهكذا فكلّ قيد وشرط يوجب توسعة في ناحية المفهوم كما أنّه يوجب ضيقاً

في ناحية المنطوق إذ دائرة وجوب الإكرام مع التقيّد بالشرطين أضيق ممّا يقيد بشرط واحد.

هذا كلّه إذا جمع بين القيود وأمّا إذا ذكرت على سبيل البدليّة كما تقول إن جاء زيد أو سلّم عليك أو أهدى إليك فأكرمه فدائرة المنطوق والمفهوم كليهما تسع بمقدار إضافة القيود.

رابعها: كما أفاد شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ تبعاً لماً أفاده شيخه الأُستاذ أنّه لا إشكال في لزوم الاتّفاق والتطابق بين المفهوم والمنطوق في جميع القيود في الجملة ويمحض الاختلاف في السلب والإيجاب فالمفهوم من قولك:

«إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت»، أنّه «إن لم يجئك يوم الجمعة لايجب إكرامه يوم السبت».

وإنّما الإشكال في بعض القيود مثل العموم المأخوذ في الجزاء فإنّه إذا كان على وجه العموم المجموعي فلا إشكال في التطابق بمعنى مأخوذيّته في طرف المفهوم أيضاً على وجه المجموعي دون الاستغراقي.

فإذا قيل: إن جاءك زيد فيجب إكرام مجموع العلماء بحيث كان المطلوب إكرام المجموع كان المفهوم انتفاء إكرام المجموع الغير المنافيّ مع وجوب إكرام البعض.

وأمّا لو أخذ على وجه الاستغراق كما لو قيل أكرم كلّ عالم على وجه كان المطلوب إكرام كلّ واحد واحد بالاستقلال فحينئذٍ قد وقع الخلاف بين أُستادي الفنّ الشيخ محمد تقي والشيخ مرتضى (قدّس سرّهما) في المفهوم مع أنّهما من القائلين بالمفهوم.

فقال الأوّل: المفهوم رفع الإيجاب الكلّيّ الملائم مع الإيجاب الجزئيّ فالمفهوم في المثال أنّه على تقدير عدم المجيء لايثبت هذا الحكم الكلّيّ وهو وجوب إكرام كلّ عالم ولاينافي ذلك مع ثبوت وجوب إكرام البعض (لأنّ رفع الحكم الكلّيّ يساعد مع

الحكم الجزئيّ).

وقال الثاني: بل المفهوم هو السلب الكلّيّ إذ كما أنّ الاستغراق ثابت في نفس القضيّة الجزائيّة كذلك يثبت الاستغراق في ارتباطها بالشرط فكلّ حكم من الأحكام الجزئيّة صار مرتبطاً بالشرط فكأنّه قيل:

إن صار كذا فأكرم هذا وإن صار كذا فأكرم ذاك وهكذا إلى آخر الأفراد ولاشك أنّ لازم القول بالمفهوم على هذا ارتفاع الحكم عن جميع الأفراد على سبيل الاستغراق عند عدم الشرط هذا ثمّ رجّح شيخنا الأُستاذ القول الأوّل بناءً على المفهوم حيث قال: ولايخفى أنّ ملاحظة الأمثلة العرفيّة والتفاهم العرفي في أمثال تلك القضايا يشهد بكون المفهوم جزئيّاً وأنّ الحقّ مع الشيخ محمّد تقي.

فباعتبار نفس القضيّة وحمل الحكم على الموضوع يلاحظ الآحاد مستقلّاً ولايلاحظ العموم إلّا مرآة لها وعند ملاحظة التقييد بالشرط يلاحظ العموم مستقلّاً ولاينافي هذا مع الكبرى المتقدّمة أعني لزوم التطابق في غير النفي والإثبات فيما بين المفهوم والمنطوق فإنّ الكلّ في طرف المنطوق لوحظ بما هو عموم وشيء وحدانيّ منحلّ إلى أشياء لا أن يكون الملحوظ هي المنحلّات والمتكثّرات وإن كانت هي ملحوظة في نفس القضيّة الجزائيّة والحكم المذكور فيها فهذا المعنى الوحدانيّ محفوظ في كلا الجانبين فيقع تلو الإيجاب في المنطوق وتلو النفي في المفهوم غاية الأمر أنّ رفع الإيجاب الكلّيّ ليس إلّا سلباً جزئيّاً وكذلك رفع السلب الكلّيّ ليس إلّا الإيجاب كذلك، فتدبّر. ثمّ قال شيخنا الأُستاذ قد نقل الأُستاذ دام ظلّه استظهار ذلك من سيّدنا الأُستاذ الميرزا الشيرازيّ عند بحثه عن ماء الغسالة انتهى[1].

ولايذهب عليك أنّ ملاحظة المتكثّرات والمنحلّات بعنوان واحد وشيء

(١) حاشية الدرر المطبوعة جديداً مع الدرر: ص٣١٤ ـ ٣١٦.

وحدانيّ عين ملاحظتها بنفسها لأنّ العنوان المذكور يكون مرآة بالنسبة إليها وملاحظة العموم موضوعاً مستقلاً يحتاج إلى مؤونة زائدة مضافاً إلى لزوم الخلف في كون العامّ استغراقيّاً فإنّ مقتضاه هو أن يكون العنوان الواحد مرآتاً لاموضوعاً مستقلاً وأداة الشرط لمجرّد الإناطة لالتغيير موضوع القضيّة الجزئيّة وعليه فالاستظهار المذكور لايخلو عن الإشكال ولايكون دليلاً على قول صاحب التعليقة بل الأمر بالعكس خلافاً لما في المنطق من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه ومقتضاه هو أنّ نقيض الموجبة الكلّيّة السالبة الجزئيّة ونقيض السالبة الكلّيّة الموجبة الجزئيّة وذلك لما ذهب إليه الشيخ الأعظم في مفهوم الشرط من أنّ مفاد الشرطيّة إذا كان الشرط علّة منحصرة هي علّيّة الشرط بالإضافة إلى كلّ واحد من الأفراد ولازمه انتفاء الحكم عن كلّ واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلاً قوله ﷺ إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء يدلّ بالمنطوق على أنّ الكرّيّة علّة منحصرة لعدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات للماء فعلّة عدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات بالنسبة إلى الماء منحصرة في الكرّيّة وعليه فلامفرّ من القول بعموم المفهوم لأنّه إذا كان العموم حاصلاً من علّة واحدة منحصرة يلزم من انتفاء هذه العلّة انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإنّ العموم عبارة عن نفس الآحاد فلو كان لبعض الآحاد علّة أُخرى للحكم فلم يتحقّق العموم بعلّيّة هذه العلّة بل بعض أفراده وبعضها الآخر بعلّيّة العلّة الأُخرى فالعلّيّة للعموم معناها هو العلّيّة لكلّ واحد واحد من الآحاد.

فهذه قرينة على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجبة الكلّيّة هي السالبة الجزئيّة ونقيض السالبة الكلّيّة هي الموجبة الجزئيّة كما هو المقرّر في المنطق.

وعليه فمفهوم قوله الماء إذا كان قدر كرّ لم ينجّسه شيء أنّه إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجّسه كلّ شيء من النجاسات إذ مفاد «إذا» يكون حصر العلّة لعدم تنجيس كلّ

واحد واحد من آحاد العموم الثابت لشيء للماء في الكرّيّة فمعنى ذلك أن يكون استناد عدم التنجيس للماء في البول إلى الكرّيّة وعدم تنجيس الدم له إلى الكرّيّة وكذا عدم تنجيس الغائط له وكذا إلى آخر النجاسات فلو كان عدم تنجيس البول مثلاً له لأجل شيء آخر وإن لم يكن الماء حدّ الكرّ لايصدق أنّ الماء الكرّ لاينجّسه شيء من النجاسات لأجل أنّه كرّ بل يصدق أنّ بعضها لاينجّسه لأجل ذلك وبعضها لأجل شيء آخر فالعموم في السالبة الكلّيّة في القضيّة الشرطيّة كقوله لم ينجّسه شيء ليس من قيود السلب ولا من قيود المسلوب بل هو منحلّ إلى السلب عن كلّ واحد واحد من الأفراد فالسلب كلّيّ.

وهذا هو مقتضى المختار في القضايا الشرطيّة من أنّها تفيد العلّيّة المنحصرة بل هو مقتضى كون القضيّة الشرطيّة مفيدة للمفهوم ولو بقيام القرينة الخاصّة عليه ولو لم نقل بالمفهوم وضعاً أو إطلاقاً ومما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأُستاذ ﷺ حيث أورد عليه بأنّ الكلام في صحة المبنى إذ لايجزم بأنّ معنى «إذا» كون التالي علّة منحصرة بل غاية ما يقال إنّه مفيد لترتّب تحقّق الجزاء على ترتّب الشرط لكنّ ذلك يجمع مع كون الشرط جزء أخير للعلّة فلا اقتضاء فيه لكونه تمام العلّة فضلاً عن إفادة كونه علّة تامّة منحصرة(١).

وذلك لما عرفت أوّلاً من قوّة مختار الشيخ وصاحب التعليقة وصاحب الفصول من دلالة الجملة الشرطيّة على انحصار العلّة في الشرط بتقريب أفاده صاحب الفصول فراجع. وثانياً: إنّ ذلك مقتضى دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم ولو من جهة قيام القرينة الخاصّة.

لايقال: الحقّ هو التفصيل بين ما إذا كان العموم في المنطوق مستفاداً من لفظ

---

(١) راجع الدرر ٣١٤ الطبع الجديد، وكتاب الطهارة: ج١ ص٢٠٢ ـ ٢٠٤.

دالّ عليه بالوضع أو الدلالة العرفيّة كما لو كان الكلام مشتملاً على كلمة كلّ ونحوها وبين ما إذا لم يكن كذلك كما إذا كان العموم من ناحية وقوع النكرة في سياق النفي.

وإلّا فالعموم التابع للنفي ليس مأخوذاً في المفهوم لو كان في المنطوق إذ معنى هذا العموم أنّه إذا جيىء الكلام بصورة النفي يتحقّق عموم وإن جيىء بصورة الإثبات فلاعموم فهو تابع للنفي وحيث إنّ المفهوم لابدّ من مخالفته مع المنطوق في الإثبات والنفي فلاجرم يلزم مخالفته معه فيما هو من توابع النفي والإثبات أيضاً.

فإذن منطوق القضيّة له عموم أعني إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء لمكان النفي فإذا أخذ المفهوم وقيل إذا كان الماء قدر كرّ ينجّسه شيء يصير جزئيّاً قهراً إذ النكرة في الإثبات يفيد الجزئيّة كما أنّه في النفي يفيد الكلّيّة[١].

لأنّا نقول: الظاهر إنّ ما ذكره الشيخ ﷺ لايبتني على كون العموم مستفاداً من الوضع أو الدلالة العرفيّة بل يبتني على دلالة الجملة الشرطيّة على الحصر فإنّ بعد دلالة الجملة على أنّ علّة عدم تنجيس كلّ نجاسة للماء هو الكرّيّة لا غيرها فلامفرّ من القول بالعموم إذ لو كان لبعض الأفراد علّة أخرى لأن يمنع عن التنجيس لزم الخلف في كون الكرّيّة مانعة عن ذلك فقط ولا فرق في ذلك بين كون العموم مستفاداً من لفظ دالّ عليه بالوضع أو مستفاداً من ناحية الدلالة العرفيّة.

بل الأمر كذلك لو كان العموم مستفاداً من مقدّمات الإطلاق أيضاً لأنّ كلّ ذلك لإفادة الجملة الشرطيّة العلّيّة المنحصرة لايقال بالفرق بين العموم الجائي من قبل «كلّ» والعموم الجائي من قبل مقدّمات الحكمة بدعوى أنّ المفهوم في الأوّل عامّ بخلاف الثاني فإنّه جزئيّ فإنّه رفع الإطلاق المستفاد من المنطوق ومن المعلوم أنّ رفع المطلق جزئي وتفصيله كما حكاه شيخنا الأُستاذ في كتاب طهارته أنّ المقدّمات يجري

(١) كتاب الطهارة لشيخنا الأُستاذ الأراكيّ (قدّس سرّه): ج١ ص٢٠٤ ـ ٢٠٥.

أوّلاً في جانب المنطوق ثمّ يؤخذ المفهوم من المنطوق المحرز فيه وصف الإطلاق بالمقدّمات فإذن قولنا إذا جاء زيد فأكرمه مفهومه بالنسبة إلى أحوال زيد وأنحاء الإكرام جزئي وإن كان منطوقه عامّاً لها فعنى المنطوق بمقتضى المقدّمات أنّه إذا جاء زيد فأكرمه بأيّ نحو كان الإكرام وفي أيّ حال كان زيد ومعنى المفهوم إذا لم يجيئك فلايجب عليك هذا الذي ذكر من الإكرام على أيّ نحو كان لزيد على أيّ حال كان.

وبعبارة أُخرى لايجب عليك هذا المطلق ولاينافي هذا، الوجوب المقيّد بأن يكون عند عدم مجيئه واجب الإكرام على نحو خاصّ أو في حال مخصوص فإذن المثال المذكور حاله حال قولك إذا جاء زيد فأكرمه في كلّ حال كان فإنّه لا إشكال في أنّ مفهومه أنّه إذا لم يجيئك فلايجب إكرامه في كلّ حال وهو غير مناف لوجوب إكرامه لو كان على حالة مخصوصة كما هو واضح.

لأنّا نقول: ـ كما أفاد شيخنا الأُستاذ الأراكي ـ إنّ الظاهر أنّ المقدّمات ترد على القضيّة بتمامها لا أنّها تعمل في المنطوق أوّلاً ثمّ يوجد المفهوم ثانياً بل نسبتها إلى المنطوق والمفهوم على السواء ويجري بالنسبة إليها في عرض واحد وإذن فكما يفيد العموم الأحوالي في المنطوق فكذا يفيده في المفهوم أيضاً فيكون المفهوم في المثال إذا لم يجيئك زيد فلايجب إكرامه في شيء من الأحوال وبشيء من الأنحاء بحكم المقدّمات كما يحمل المنطوق أعني إذا جاء زيد فأكرمه على الإطلاق بالنسبة إلى الأحوال والأنحاء بحكمها أيضاً[1].

مراده أنّ المفهوم وإن كان مترتّباً على المنطوق بحسب الاستعمال ولكنّه في عرض المنطوق بحسب الحجّيّة والإرادة الجدّيّة.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ مع فرض تسليم الترتّب بين جريان المقدّمات

(١) كتاب الطهارة: ج١ ص٢٠٥ ـ ٢٠٦.

في المنطوق وأخذ المفهوم وعدم ثبوت الإطلاق في ناحية المفهوم يقتضي القضيّة الشرطيّة تعميم المفهوم بناءً على دلالتها بالوضع أو الإطلاق أو قيام قرينة خاصّة على أنّ المتكلّم في مقام بيان العلّة المنحصرة وإلّا لزم الخلف في كون العلّة علّة منحصرة.

فتحصّل: أنّ المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم في القضيّة الشرطيّة هو السلب الكلّيّ إذا كان المنطوق إيجاباً كلّيّاً أو هو الإيجاب الكلّيّ إذا كان المنطوق سلباً كلّيا مثلاً قولك إذا جاء زيد فأكرم كلّ واحد من العلماء يكون مفهومه أنّه إذا لم يجيء زيد فلايجب إكرام أحد من العلماء.

وقوله ﷺ إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء يكون مفهومه أنّه إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجّسه كلّ واحد من النجاسات.

وهذا ينافي ما في المنطق من أنّ نقيض الموجبة الكلّيّة هي السالبة الجزئيّة ونقيض السالبة الكلّيّة هي الموجبة الجزئيّة ولكنّه لا مفرّ منه لأنّه من خواصّ إفادة العلّيّة المنحصرة في القضايا الشرطيّة فاللازم هو حمل ما في المنطق على غير القضايا الشرطيّة لما عرفت من أنّ القضايا الشرطيّة توجب تعميم مفهومها لإفادتها العلّيّة المنحصرة هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ الملحوظ من ذلك في المنطق هو جعل ضابط عامّ للنقيض وموضع كلامهم هو المعقولات ولا يرتبط بموضوع كلام الأُصولي والفقيه فإنّ موضوع كلامهم هو ظواهر الألفاظ وما تدلّ عليها.

ثمّ لافرق فيما ذكر بين أن نقول بالمفهوم في القضايا الشرطيّة وضعاً أو إطلاقاً أو لم نقل بذلك ولكنّ قامت قرينة خاصّة على أنّ المتكلّم في مقام بيان حصر العلّة فلاتغفل.

ثمّ يظهر ممّا تقدّم من أنّ الاختلاف بين المفهوم والمنطوق بالسلب والإيجاب أنّ مفهوم إن جاءك زيد فأكرمه أنّه إذا لم يجيئك لايجب إكرامه لا أنّه يحرم إكرامه إذ

المفهوم نقيض المنطوق لامضادّ له ونقيض الوجوب هو عدم الوجوب لا الحرمة.

ثمّ وقع النزاع فيما إذا كان الجزاء مذكوراً بغير صيغة الأمر كقوله إن جاء زيد يكرم مبنيّاً للمفعول في أنّ مفهومه هو لايجب إكرامه أو يحرم إكرامه والأوّل هو المختار كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد إذا استعمل قوله يكرم في الإنشاء مكان أكرم والثاني هو المختار إذا استعمل قوله يكرم في الإخبار كناية عن كونه مطلوباً شديداً بحيث يخبر عن وقوعه بداعي الإنشاء فإنّ مفهومه هو الإخبار عن عدم وقوعه قضاء للتطابق بين المفهوم والمنطوق إلّا في السلب والإيجاب.

فكما أنّ الإخبار عن وقوعه كناية عن الوجوب فكذلك إخباره عن عدم وقوعه كناية عن الحرمة ولعلّ الأوّل أقرب لكثرة استعمال الجمل الخبرية في الإنشاء كقوله بعت واشتريت فإنّ الإنشاء يحصل بنفس قوله بعت واشتريت ولايكون إخباراً عن وقوعه سابقاً كما لايخفى.

ثمّ لاتذهب عليك أيضاً أنّ مفهوم قولنا إذا ارتدّ المسلم يجب قتله أنّه إذا لم يرتدّ المسلم لايجب قتله.

ولكنّ يعلم من الخارج أنّ قتله لايجوز ولامنافاة بين عدم وجوب القتل مع عدم جوازه بمعنى الأعمّ إذ ما لايجوز قتله لايجب قتله وعليه فلايقال إن لايجب قتله لايساعد حرمة القتل؛ فتدبّر جيّداً.

خامسها: إنّه لو سلّمنا أنّ مفهوم الموجبة الكلّيّة هي السالبة الجزئيّة والسالبة الكلّيّة هي الموجبة الجزئيّة فقد يقع الكلام في أنّ الأمر في الإطلاق الأحواليّ يكون كذلك أو لايكون.

والظاهر من بعض الأعلام أنّه يكون كذلك حيث قال في البحث عن نجاسة الغسالة إنّ مقتضى مفهوم أخبار الكرّ هو الحكم بنجاسة ما دون الكرّ بملاقاة نجس ما في الجملة فليس لمفهومها عموم أفرادي بالنسبة إلى جميع أفراد النجاسات فضلاً عن

المتنجّسات كما أنّه ليس له إطلاق أحواليّ بالنسبة إلى ورود النجس على الماء القليل أو العكس والورود للتطهير أو عدمه.

بيان ذلك أنّ مفهوم قوله ﷺ «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» هو أنّه إذا لم يكن بمقدار الكرّ ينجّسه شيء ما في بعض الحالات لا كلّ شيء في جميع الحالات لأنّ نقيض السالبة الكلّيّة موجبة جزئيّة.

والوجه في ذلك هو أنّ مقتضى العموم الأفراديّ للمنطوق عدم تنجّس الكرّ بشيء ممّا يترقّب منه التنجيس من النجاسات أو المتنجّسات كما أنّ مقتضى إطلاقه الأحواليّ عدم تنجّسه مطلقاً سواء كان الكرّ وارداً على النجس أم مورداً فمفاد المنطوق سالبة كلّيّة وهي أنّ الكرّ لاينجّسه شيء من النجاسات أو المتنجّسات في شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم ويكفي في صدقه تنجّس ما دون الكرّ ببعض النجاسات ولو في بعض الحالات وهذا معنى أنّ نقيض السالبة الكلّيّة موجبة جزئيّة فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفراديّ ولا إطلاق أحواليّ[1].

وفيه كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكيّ ؒ أنّ الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحواليّ المصرّح به كقوله في كلّ حال وبين ما كان بالمقدّمات فإنّ الظاهر أنّ المقدّمات ترد على القضيّة بتمامها أي بمنطوقها ومفهومها لا أنّها تعمل في المنطوق أوّلاً ثمّ يوجد المفهوم ثانياً بل نسبتها إلى المنطوق والمفهوم على السواء ويجري بالنسبة إليهما في عرض واحد وإن كان استفادة المفهوم استعمالاً متأخّرة عن دلالة المنطوق استعمالاً وإذاً فكما تفيد العموم الأحواليّ في المنطوق فكذلك تفيده في المفهوم أيضاً فيكون المفهوم في المثال إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجّسه بعض الأشياء بالملاقاة في جميع أحواله سواء كان وارداً على الماء أو كان الماء وارداً عليه أو كانا متلاقيين وسواء كان

(١) دروس في فقه الشيعة: ج٢ ص١٤٢ و١٤٣.

للتطهير أو لغيره كلّ ذلك لجريان مقدّمات الإطلاق في المفهوم والمنطوق عرضاً لا طولاً فالمنطوق ونقيضه في عرض واحد مجرى المقدّمات[1].

وعليه فمفهوم أخبار الكرّ يدلّ على نجاسة ما دون الكرّ بملاقاة نجس ما بالإطلاق الأحواليّ من دون فرق بين أنحاء الثلاثة من ورود النجاسة أو ورود الماء على النجاسة كما في الغسالة أو تلاقيهما عرضاً ولا إشكال فيه من ناحية الإطلاق الأحواليّ وإن كان فيه إشكال فهو من جهة أُخرى التي أشار إليه شيخنا الأستاذ من أنّ الإطلاق الأحواليّ يتوقّف على وجود قيد الملاقاة في الخبر وهو غير مسلّم وإنما المسلّم أنّ للعرف مرتكزاً في هذا المقام وأمثاله وهو توقّف التأثير على الملاقاة لأنّ جميع التأثيرات عنده إلّا ما شذّ يكون بها ولاإشكال في ذلك إنّما الإشكال في أنّ هذا الإرتكاز العرفيّ يكون بحيث متى أُطلق لفظ التنجيس يكون منصرفاً بسببه إلى القيد أعني بالملاقاة ويكون في قوّة قولنا ينجّسه بالملاقاة كما ذهب إليه رئيس المذهب في رأس المائة الرابعة عشر الميرزا الشيرازيّ ﷺ فإنّه يرى على ما حكاه أُستاذنا الحاج الشيخ ﷺ في مثل قولنا النجس ينجّس الشيء وقولنا السكّين تقطع اليد والشمس تنضج الأثمار أنّ ظاهر اللفظ انصرافاً هو القيد فمعنى الأوّل بالملاقاة والثاني بالمماسّة والثالث بالإشراق عليها فاللفظ منصرف عند العرف إلى القيد ومنشأ الإنصراف ارتكاز كون التأثير بالملاقاة.

أو لايصير الارتكاز المذكور سبباً للانصراف كما ذهب إليه أكثر تلامذة الميرزا الشيرازيّ السيّد السند العالم الجليل السيّد محمّد الإصفهانيّ حيث ذهبوا إلى أنّ قيد الملاقاة ليس جزء من مدلول اللفظ إلى أن قال:

---

(١) راجع حاشية الدرر المطبوعة جديداً: ص٣١٤ـ٣١٦، وكتاب الطهارة: ج١ ص٢٠٥ ـ ٢٠٨.

وإن قلنا بالثاني أعني عدم الدلالة الانصرافيّة كما هو غير بعيد فيكون مدلول الرواية أنّ الكرّيّة مانعة في موضع يكون مقتضي النجاسة موجوداً من دون دلالة أصلاً على أنّ مقتضي النجاسة ماذا فليس في البيّن عموم أحواليّ إذ قد عرفت أنّ الأحوال المذكورة من حالات الملاقاة والمفروض أنّ الملاقاة ليست مدلولة للخبر[١].

ولكنّ ما ذهب إليه السيّد الأُستاذ الميرزا الشيرازيّ ﷺ هو الظاهر لأنّ بعد إدراج الملاقاة بالارتكاز كانت الملاقاة كالمذكور فكما أنّ المذكور مجرى الإطلاق الأحواليّ فكذلك ما يكون كالمذكور فقيد الملاقاة في المقام كساير الموضوعات والمحمولات المحذوفة التي يفهم بالقرائن كقوله قل دنف في جواب كيف زيد أو قولهم لمن أراد أن يذهب إلى مكان «إلى أين» أو من جاء من مكان «من أين» وبالجملة فلا إشكال في ذلك فلاتغفل.

سادسها: أنّ بناء على المختار من إفادة الجملة الشرطيّة للعلّيّة تكون هي كما أفاد شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ للحكم بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس هذه القضيّة بمعنى أنّ وجود تالي الأداة علّة لترتّب الحكم على هذا الموضوع وعدمه علّة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرّض لحال موضوع آخر أصلاً فالعلّيّة هنا ليست على نحو العلّيّة المستفادة من اللام ففرق إذن بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر وقولنا الخمر حرام إذا كان مسكراً إذ مفاد الأوّل أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أي موضوع كان ومفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه ومتى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر[٢].

اللّهمّ إلّا إذا قلنا بالغاء الخصوصيّة ولكنّه لايعمّ جميع موارد القضيّة الشرطيّة

---

(١) كتاب الطهارة: ج١ ص٢٠٥ ـ ٢٠٨.

(٢) كتاب الطهارة: ج١ ص٩ و١٠.

يقتصر في مورده ولايصحّ القول بالتعدّي عن الموضوع المذكور في القضيّة الشرطيّة.

سابعها: في كيفيّة الجمع بين القضايا الشرطيّة إذا تعدّد الشرط ولم يمكن تكرار الجزاء نحو القتل فيما إذا ورد إذا ارتدّ المسلم وإذا زنى المسلم المحصن قتل.

فإنّه يقع التعارض بين الدليلين بناءً على مفهوم الشرط إذ مفهوم الأوّل أنّه إذا لم يرتدّ المسلم لايقتل وإطلاقه يشمل ما إذا زنى زنا محصنة فيعارض مع منطوق الدليل الآخر وهكذا مفهوم الثاني أنّه إذا لم يزن المسلم زنا محصنة لايقتل وإطلاقه يشمل ما إذا ارتدّ المسلم فيعارض مع منطوق الدليل الآخر فلابدّ من التصرّف فيهما بنحو من الأنحاء ويقع الكلام في مقامين.

أحدهما في مقام الثبوت ويمكن أن يتصوّر وجوه لعلاج هذه المعارضة.

الأوّل: تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فيكون كلّ واحد من الشرطين مستقلّاً في التأثير ولايتوقّف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أنّ الزنا من الشخص المذكور موجب له وانتفاء القتل بانتفاء الشرطين فيكفي وجود أحدهما لترتّب الجزاء وإن حصل الشرطان بالتعاقب كان التأثير للسابق وإن تقارنا كان الأثر لهما لامتناع تكرار الجزاء على المفروض وحيث إنّ المفهوم في هذه الصورة باقٍ في كلّ واحد منهما فينفيان الثالث ففي هذه الصورة يعتبر أحد الأمرين.

الثاني رفع اليد عن المفهوم في الطرفين بتوهم ان المفهوم متقوم بالخصوصية وهي إفادة العلّيّة المنحصرة فمع تعدّد الشرط اختل الانحصار ومع اختلال الانحصار لاموجب للمفهوم فحينئذ يكون كلّ واحد من الشرطين سبباً مستقلّاً للجزاء ولاينفيان الثالث وفي هذه الصورة أيضاً يعتبر احد الامرين.

الثالث: تقييد كلّ واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر ورفع اليد عن استقلاليّة كلّ واحد منهما بأنّ يكون الشرط هو مجموعهما ولا يكفي وجود أحدهما في حصول المسبّب ويدلّ مفهومهما على انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع ولو تحقّق أحدهما. وفي هذه

الصورة يعتبر الأمران ولايكفي أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط والسبب هو الجامع بينهما ورفع اليد عن خصوصيّة كلّ واحد منهما فيكون تعدّد الشرط قرينة على أنّ الشرط في كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان وهو الأجمع والقدر المشترك. وفي هذه الصورة يعتبر أحد الأمرين.

الخامس: رفع اليد عن مفهوم أحدهما وبقاء الآخر على مفهومه فيما إذا كان الباقي على مفهومه أظهر ولكن هذا الوجه لايخلو عن النظر فإنّه لايوجب علاج المعارضة معارضة منطوق ما ترفع اليد عن مفهومه مع مفهوم الأُخرى باقية على حالها اللّهم إلّا أن ترفع اليد عن أحدهما منطوقاً ومفهوماً بطرحه مرّة ولا وجه له أو بحمله على مجرّد المعرّفيّة بالنسبة إلى الآخر وهو أيضاً في قوّة الطرح مفهوماً ومنطوقاً وهو بعيد جدّاً ولعلّ لذلك ضرب عليه خطّ المحو في بعض نسخ المصحّحة من الكفاية على ما في تعليقة الإصفهانيّ والإيرواني (قدّس سرّهما).

ثمّ لايخفى عليك أنّ تمثيل تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء بخفاء الأذان أو البيوت في المقام إنّما يصحّ لو كانا ملحوظين بعنوان الموضوع لجواز التقصير لا بعنوان تحديد المقدار الخاصّ من البعد بمعنى أن يبعد الإنسان إلى حدّ لايسمع فيه الأذان لو كان ويتوارى عن البيوت لو كانت وإن لم يكن أذان ولابيوت وإلّا فلامجال للوجوه المذكورة.

لأنّ التقديرين إن كانا متساويين كان أحدهما عين الآخر فلامعنى للتعيين والتخيير.

وإن كانا مختلفين فحيث يمتنع التقدير بالأقلّ والأكثر معاً وجب إعمال قواعد

التعارض من الترجيح أو التخيير كما في المستمسك[١].

أو وجب حمل الأكثر على مراتب الفضل كما في جامع المدارك حيث قال: لايبعد أن يقال في المقام بأنّ الوصول إلى حدّ لايسمع الأذان مرخّص للإفطار وقصر الصلاة وأحسن منه أن يؤخّر المسافر إلى الوصول إلى حدّ من البعد يكون متوارياً عن الجدران والبيوت بحيث لايشاهده من في البيوت وهذا احتمال لم أجد لأحد التعرّض له[٢].

نعم لو لوحظ خفاء الأذان وخفاء البيوت علامة على تحقّق البعد في الجملة أعمّ من أن يكون مقارناً لوجوده أو سابقاً عليه أمكن أن يقع الخلاف في أنّ العلامة مجموعهما أو كلّ منهما مستقلاً مطلقاً أو في غير صورة العلم بانتفاء الأُخرى ولكن أورد عليه في المستمسك بما مرّ آنفاً من أنّه لايتم لو أُريد بهما المقداران إذ مع البناء على تلازمهما لا معنى للخلاف المذكور لرجوعهما إلى مقدار واحد ومع البناء على انفكاكهما يتعيّن كون العلامة احدهما أمّا السابق أو اللاحق ويكون ضمّ الآخر إليه في غير محلّه.

نعم لو أُريد بهما الفعليّان فحيث أنّه لاريب في انفكاك أحدهما عن الآخر يمكن النزاع المذكور لكنّ لازم ذلك انتفاء العلامة عند انتفائهما معاً وهو ممّا لايمكن الالتزام به[٣]. وبقية الكلام في محلّه.

وثانيهما: في مقام الإثبات والتحقيق أنّ طريق الجمع بينهما يختلف باختلاف المباني.

فإن قلنا بالمفهوم من ناحية وضع الأداة أو الجملة الشرطيّة للانحصار فتعدّد

---

(١) ج٨ ص٨٩ ـ ٩٠.

(٢) جامع المدارك: ج١ ص٥٨٦.

(٣) المستمسك: ج٨ ص٩٠.

الشرط يكشف عن عدم استعمال الأداة أو الهيئة الشرطيّة في الموضوع له وهو الانحصار لمنافاة التعدّد مع الانحصار فإذا اختلّ دلالة الجملة الشرطيّة على الانحصار فلا دلالة للجملتين على المفهوم لأنّ قوام دلالتهما عليه بالخصوصيّة التي هي الانحصار والمفروض أنّهما ليستا مستعملتين في المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها في غير معناها الحقيقي بقرينة التعدّد في القضايا الشرطيّة لاتدلّ على الانحصار ولا على عدم مدخليّة شيء آخر وعليه فالمقدّم هو الوجه الثاني لا الوجه الأوّل لعدم مفهوم له ولا الثالث لعدم موجب لرفع اليد عن السببيّة المستقلّة ولا الوجه الرابع لأنّ رفع اليد عن العنوان الخاصّ وجعله مؤثّراً بعنوان كونه مصداقاً للجامع خلاف الظاهر.

إلّا إذا قلنا بظهور اللفظ في أقرب المجازات بعد عدم استعماله في معناه الحقيقيّ فتأمّل أو قلنا بأنّ للانحصار مراتب مختلفة فإذا جاء المنافيّ لمرتبة منها فلاوجه لرفع اليد عن المراتب الأُخرى فمع ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم يقتصر في رفع المفهوم بمقدار المنافي، فتأمّل.

فتحصّل أنّ على هذا المبنى هو الوجه الثاني وهو تأثير كلّ واحد مستقلاً بعنوانه من دون دلالة على المفهوم.

وإن قلنا بالمفهوم من ناحية مقدّمات الإطلاق اللفظي، فتعدّد الشرط لايوجب استعمال الأداة أو الهيئة الشرطيّة في غير معناها الحقيقيّ كما لا يخلّ تعدّد الشرط بانعقاد الإطلاق اللفظيّ والاستعماليّ وإنّما يكشف تعدّد الشرط عن أنّ مقتضى المقدّمات وهو الانحصار المطلق غير مطابق للمراد الجدّيّ فمقتضى الجمع بين القضيّتين هو تقييد إطلاق كلّ منهما المقتضيّ للمفهوم بالآخر ويبقى الإطلاق اللفظيّ في بقيّة الموارد تحت إصالة الجد كسائر المطلقات المقيّدة فإنّ مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيّدات فالمنطوقان تدلّان على تأثيرهما بالخصوص في

التاليّ ومقتضاه هو انحصار علّة التاليّ في الشرطين.

وعليه فالمقدّم هو الوجه الأوّل فإنّ مفهوم كلّ واحد منهما في غير مايدلّ عليه منطوق الآخر يكون باقياً على حاله ولا موجب لرفع اليد عنه نعم منشأ التقيّد المذكور هو التصرّف في المنطوقين إذ كلّ منطوق يدلّ بمقدّمات الإطلاق على كونه مستقلاً من دون حاجة إلى ضميمة علّة أُخرى ووحيداً من دون بديل مؤثّراً في التاليّ فمع ملاحظة دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل ويقيّد كلّ منطوق بالآخر ويرفع اليد عن الانحصار الحقيقيّ ويحملان على إفادة الانحصار الإضافي بالنسبة إلى غيرهما وهكذا بتقيّد مفهوم كلّ منهما بغير منطوق الآخر كما أنّ أصالة الإطلاق في كلّ واحد من المنطوقين والمفهومين متقيّدة بالأُخرى.

وحيث عرفت أنّ رفع اليد عن المفهوم في غير ما يدلّ عليه منطوق الآخر لاموجب له فلامجال للوجه الثاني لأنّ رفع اليد عن الظهور الإطلاقي المقتضي للانحصار الإضافي بلاموجب.

وبالجملة فالوجه الأوّل مقدم على الوجه الثاني فإنّ رفع اليد عن إطلاق الحصر اهون من رفع اليد عن أصل الحصر فإنّه ارتكاب خلاف الظاهر أزيد ممّا يقتضيه الدليل.

قال المحقّق الإصفهانيّ ﷺ اعلم أنّ الوجه الأوّل والثاني مشتركان في التصرف في الخصوصيّة المستفادة من منطوق القضيّة المستتبعة للمفهوم والثاني يمتاز عن الأوّل بزيادة رفع اليد عن الانحصار بالكلّيّة بخلاف الأوّل فإنّ الحصر إضافي فيه.

وأمّا الظهور في السببيّة المستقلّة لكلّ منهما بعنوانه فهو محفوظ فيهما بخلاف الوجهين الآخرين.

ومما ذكرنا ظهر أنّه لاترجيح للوجه الثاني على الأوّل بتوهّم أنّه لاتصرف فيه في المنطوق دون الأوّل فإنّ الثاني ما لم يتصرّف في منطوقه لايعقل رفع اليد عن لازمه

بل لعلّ الترجيح للأوّل فإنّ رفع اليد عن إطلاق الحصر أهون من رفع اليد عن أصل الحصر فتدبّر[١].

ودعوى منع دلالة القضيّتين على المفهوم بسبب سقوط إصالة الإطلاق في المنطوقين بالتعارض فإنّ الدلالة على الانحصار تتقوّم بالإطلاق فمع معارضة إصالتي الإطلاق في الجملتين لا دلالة على الانحصار.

مندفعه بأنّ إصالة الإطلاق في كلّ واحد من الجملتين متقيّدة بالأُخرى لامتعارضة ومع عدم المعارضة فدلالتها على الانحصار بالنسبة إلى غيرهما المعبّر عنه بالانحصار الإضافي باقية لعدم جواز رفع اليد عن إصالة الإطلاق إلّا بمقدار الدلالة على القيد نعم لو قلنا بإفادة القضيّتين للانحصار بالوضع أو الانصراف فلا دلالة لهما على المفهوم بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي والانصرافي ولكنّ الكلام في الدلالة على الانحصار بمقدّمات الإطلاق لا بهما.

فتحصّل أنّ الوجه الأوّل مقدّم على الوجه الثاني بناءً على استفادة الانحصار من مقدّمات الإطلاق كما هو المختار ودعوى مساعدة العرف بالنسبة إلى الثاني كما ذهب إليه في الكفاية لايصحّ بناءً على استفادة الانحصار من مقدّمات الإطلاق كما عرفت.

وأمّا تقديمه على الوجه الثالث والرابع فواضح إذ لاوجه لرفع اليد عن الظهور في السببيّة المستقلّة لكلّ منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك خلاف الظاهر كما أنّ دعوى تأثير كلّ واحد منهما بعنوان كونه مصداقاً للجامع أيضاً خلاف الظاهر لأخذ العنوان الخاصّ ولا وجه له إذ التعارض بين المنطوقين أو المنطوق والمفهوم يرتفع بتأثير كلّ واحد ولا حاجة إلى رفع اليد عن الاستقلال أو عن العنوان الخاصّ.

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٦٦.

وأمّا ما يظهر من الكفاية من أنّ العقل ربّما يعيّن الوجه الرابع بملاحظة أنّ الأمور المتعدّدة بما هي مختلفة لايمكن أن يكون كلّ منها مؤثّراً في واحد فإنّه لابدّ من الربط الخاص بين العلّة والمعلول ولايكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالإثنين بما هما أثنان ولذلك لايصدر من الواحد إلّا الواحد فلابدّ من المصير إلى أنّ الشرط في الحقيقة واحد وهو المشترك بين الشرطين وإن كان بناءُ العرف والأذهان العامية على تعدّد الشرط وتأثير شرط بعنوانه الخاص ففيه ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ من أنّ مورد القاعدة وعكسها الواحد الشخصيّ وأنّ مسألة المناسبة والسنخية أجنبية عن لزوم الانتهاء إلى جامع ماهوي(١).

ألا ترى أنّ النار تؤثّر في الحرارة كما أنّ الشمس تؤثّر فيها ولا إشكال فيه وليس ذلك إلّا لكون الحرارة واحداً نوعيّاً فيجوز تأثير كلّ سبب في فرد من هذا النوع.

فبرهان السنخيّة إنّما يتمّ في الواحد الشخصيّ لا النوعي هذا مضافاً إلى أنّ العلّيّة والمعلولية في المجعولات الشرعيّة كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ ليست على حذو التكوين من صدور أحدهما من الآخر حتّى يأتي فيها القاعدة المعروفة فيجوز أن يكون الكرّ بعنوانه دخيلاً في عدم الانفعال والجاري والمطر بعنوانها كما هو كذلك فقياس التشريع بالتكوين باطل ومنشأ لاشتباهات كثيرة(٢).

فتحصّل أنّ على المبني المختار يتقدّم الوجه الأوّل ونقول بدفع المعارضة بالتقييد ووجود المفهوم بالنسبة إلى غيرهما ولاوجه ولا موجب لسائر الوجوه المذكورة كما أنّ بناءً على استفادة العلّيّة المنحصرة من الوضع يتقدّم الوجه الثاني دون سائر الوجوه فالأمر في الحقيقة يدور بين الوجه الأوّل والثاني فالوجه الأوّل مقدّم بناءً على

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص١٦٦.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٨٧.

استفادة العلّيّة المنحصرة من مقدّمات الإطلاق والوجه الثاني مقدّم بناءً على استفادة العلّيّة المنحصرة من الوضع فلاتغفل.

ثامنها: في تداخل الأسباب والمسبّبات وعدمه فيما إذا تعدّد الشروط أو الأسباب واتّحد الجزاء والبحث فيه يقع في مقامين.

المقام الأوّل: في تداخل الأسباب وعدمه

والمراد منه هو أنّه إذا تعدّد الشروط والأسباب فهل يتداخل الشروط والأسباب في استيجاب الجزاء أو لا وليعلم قبل التحقيق في المسألة أنّ مفروض البحث هنا فيما إذا أمكن تكرار الجزاء والمسبّبات دون ما إذا لم يكن قابلاً للتكرار كالقتل فإنّ من يستحق ذلك بارتداد أو نحوه فلامعنى للبحث المذكور فيه لعدم إمكان التكرار فالبحث في المقام في مورد إمكان تكرار الجزاء مثلاً إذا ورد أنّه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بتداخل الشروط والأسباب في استيجاب الجزاء والمسبّبات فالواجب عند وقوعهما معاً صلاة واحدة لا متعدّدة.

وإن قلنا بعدم التداخل يتعدّد الواجب أعني الصلاة بتعدّد الزلزلة وانخساف القمر.

وهكذا لزم أن يعلم أنّ البحث هنا لايختصّ بالقضايا الشرطيّة بل يجري أيضاً في الحمليّات الدّالة على سببيّة شيء لشيء بنحو القضيّة الحقيقيّة إذ لافرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين وبين أن يقال: حدوث الزلزلة في بلدكم أو وقوع الخسوف في أفقكم يوجب صلاة ركعتين.

وممّا ذكر ينقدح أنّ البحث هنا لا يرتبط بالمفهوم بخلاف البحث السابق ولذا ذهب سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ إلى أنّ البحث هنا مرتبط بأحوال المنطوق ولا ارتباط له بالمفهوم فلاتغفل.

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلاً للتعدّد النوعي أو

الشخصي وأمّا ما لايكون كذلك كما إذا كان السببيّة لصرف وجوده وطبيعيّ ناقض العدم فهو خارج عن محل البحث إذ المفروض أنّ صرف الشيء لايتكرّر ولايتعدّد كما ذهب المشهور إلى أنّ الكفارة في باب الصوم مترتّبة على الإفطار وهو لايتكرّر لأنّه هو نقض الصوم وهو يحصل بأوّل وجود لاستعمال ما يجب الإمساك عنه ومن البديهي أنّه لامعنى للإفطار بعد الإفطار فتعدّد الإتيان بالمفطر لايوجب تعدّد الكفّارة إلّا إذا ورد النص تعبّداً بتعدّدها كما ورد في الجماع والاستمناء فتدبّر.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّه إذا اجتمع أسباب متعدّدة من جنس واحد مثل تكرار الأكل أو الجماع في يوم شهر رمضان فربّما يتوهّم التعارض بين ظهور أداة الشرط أو القضيّة الشرطيّة في إفادة حدوث عند الحد والسببيّة المطلقة لكلّ فرد فرد من السبب وبين ظهور الجزاء في وحدة وجود الطبيعة.

فإنّ مقتضى الأوّل هو تعدّد المسبب بتعدّد الأسباب ومقتضى الثاني هو وحدة المسبب ولايجتمع التعدّد والوحدة بالنسبة إلى شيء واحد وبعبارة أُخرى مقتضى الأوّل هو تعدّد الوجوب ومقتضى الثاني هو وحدة الوجوب ولايجتمع الوحدة والتعدّد مضافاً إلى استحالة اجتماع الوجوبات المتعدّدة في الشيء الواحد الذي يتحقّق به امتثال الطبيعة بمقتضى إطلاق الجزاء.

أجاب عنه في الكفاية بأنّه لامعارضة بينهما إذ لا دوران بين ظهور الجملة الشرطيّة في حدوث الجزاء بحدوث الشرط وظهور الإطلاق في الجزاء في الوحدة ضرورة أنّ ظهور الإطلاق في الجزاء يكون معلّقاً على عدم البيان وظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب صالح لأن يكون بياناً فلاظهور للجزاء في الوحدة مع البيان المذكور.

ومقتضى ذلك هو إفادة الجملة الشرطيّة تعدّد الحدوث والسببيّة المطلقة وعدم

التداخل من دون لزوم تصرّف في ظهور الجزاء أصلاً[١].

أورد عليه المحقق الإصفهانيّ ﷺ بأنّ الوحدة والتعدّد وإن كانتا خارجتين عن نفس الماهيّة وهي تكون مهملة بالنسبة إليها ولذلك لا تعارض بين أداة الشرط ونفس الماهيّة لأنّ الماهيّة بالنسبة إلى الوحدة والتعدّد تكون لا اقتضاء وأداة الشرط بالنسبة إلى السببيّة المطلقة والتعدّد تكون مقتضية ولاتعارض بين المقتضي واللامقتضي.

إلاّ أنّ الماهيّة إذا وقعت في حيّز الحكم لابدّ من أنّ تلاحظ على نهج الوحدة أو التعدّد إذ الحكم لايعقل تعلّقه بالمهمل وعليه فهناك ظهوران متعارضان خصوصاً إذا كان ظهور الأداة في السببيّة المطلقة بالإطلاق لا بالوضع[٢].

يمكن أن يقال: أنّ ظهور الجزاء في الوحدة بمقدّمات الإطلاق يتقوّم بعدم وجود قرينة على التعدّد ومع ظهور أدلّة الأسباب في الانحلال وأنّ كلّ فرد فرد سبب مستقلّ لترتّب الأثر عليه سواء لحقه أو سبقه فرد آخر أم لا لاينعقد إطلاق ولا ظهور في الجزاء حتّى يتعارض مع ظهور الأداة أو ظهور الجملة الشرطيّة لايقال: أنّ الظهور في الجزاء منعقد لأنّه جملة مستقلّة لأنّا نقول: الاستقلال ممنوع بعد ارتباطها بالمقدّم بمعونة أداة الشرط فالظهور الإطلاقيّ فيه يكون في طول ظهور الشرط فإذا دلّ المقدّم على سببيّة كلّ فرد فرد من السبب فلامجال لتوهّم ظهور الجزاء مع ارتباطه بالمقدّم في الوحدة كما لايخفى ومِمّا ذكر يظهر أنّه لافرق فيما ذكر بين أن يكون ظهور الأداة أو الجملة الشرطيّة في إفادة السببيّة المستقلّة لكلّ فرد فرد من السبب بالوضع أو الإطلاق لأنّ طوليّة الجزاء توجب عدم انعقاد الظهور في الوحدة مع إفادة التعدّد في الشرط سواء كان الظهور في الصدر بالوضع أو مقدّمات الإطلاق كطوليّة الإطلاق

(١) الكفاية: ج ١ ص ٣١٧ ـ ٣١٨ مع تلخيص وتوضيح.
(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٦٩ بتلخيص وتغيير ما.

الأحواليّ بالنسبة الى العموم الأفراديّ فكما أنّ الإطلاق الأحواليّ تابع للعموم الأفراديّ فكذلك إطلاق الجزاء تابع لإطلاق المقدّم بخلاف العكس فأنّه خلاف طبيعة المقدّم لأنّه لايكون تابعاً للجزاء خصوصاً إذا كان ظهوره وضعيّاً.

ولذلك قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﷺ إنّ كلام صاحب الكفاية تامّ فيما إذا كان الظهور في المقدّم وضعيّا والأسباب المتعدّدة من جنس واحد أو من أجناس مختلفة بشرط كونها مذكورة متّصلة كما يقال: إن جامعت أو استمنيت في يوم شهر رمضان فكفّر بل يكون الأمر كذلك فيما إذا كان الظهور في المقدّم إطلاقيّا لأنّ الظهور الإطلاقيّ في الجزاء يكون في طول الظهور الإطلاقيّ فيّ المقدم لا في عرضه إذ انعقاد الظهور الإطلاقيّ في الجزاء بعدما إذا فرغنا عن الظهور الإطلاقيّ في المقدّم كما هو مقتضى طبيعة تقدّم المقدّم فإذا جعل الشارع في المقدّم السببيّة لكلّ فرد فرد من السبب لما أمكن أن يكون الجزاء صرف الوجود أو وجوداً واحداً فلامجال مع دلالة المقدّم على السببيّة المطلقة لجريان مقدّمات الإطلاق في الجزاء لإفادة الوحدة أو الصرف كما أنّ الإطلاق الإحواليّ في مثل إكرام زيد متفرّع على شمول العموم لذات زيد فإذا كان داخلاً في العموم ثبت له الإطلاق الأحواليّ وإلاّ فلا.

ولذا ذهب الشيخ المرتضى ﷺ في الشكّ في شمول العموم بالنسبة إلى بعض الأحوال بعد خروج الفرد إلى استصحاب حكم المخصّص لا إلى عموم العامّ وليس ذلك إلاّ لتبعية الإطلاق الأحواليّ بالنسبة الى العموم الأفراديّ انتهى.

لايقال: إنّ الصدر أعني المقدّم لاينعقد ظهوره الإطلاقيّ إلاّ إذا تمّت الجملة وعليه فلاينعقد ظهوره مع وجود الجزاء فإنّه مع ظهور الجزاء في الوحدة لامجال لظهور الصدر في التعدّد.

لأنّا نقول: أوّلاً لازم المعارضة هو تساقط الظهورين لاظهور الجزاء وثانياً: انّ مانعيّة الجزاء ممنوعة لأنّ الظهور في الجزاء متفرّع على ظهور المقدّم كتفرّع الإطلاق

الأحواليّ بالنسبة الى العموم الأفراديّ أو كتفرّع إطلاق الحكم على إطلاق الموضوع فإذا كان الموضوع عاما كان الحكم عامّاً وإذا كان الموضوع خاصّاً كان الحكم خاصّاً والمفروض أنّ المقدّم مطلق ويدلّ على السببيّة المطلقة لكلّ فرد فرد من السبب والسرّ في ذلك هو طوليّة الحكم بالنسبة إلى الموضوع وهذه الطوليّة موجودة في الجزاء بالنسبة إلى المقدّم كما لايخفى وبالجملة فمقتضى ظهور أدلّة الأسباب في الانحلال وأنّ كلّ فرد فرد سبب مستقلّ لترتّب الأثر عليه هو تعدّد المسبّب لأنّ القضيّة الشرطيّة ترجع إلى قضيّة حقيقيّة والقضيّة الحقيقيّة تحلّ موضوعها إلى موضوعات متعدّدة.

والمفروض في المقام أنّ الموضوع ليس هو صرف الوجود بل هو كلّ وجود وعليه فأداة الشرطيّة تفيد السببيّة في مطلق وجود الموضوع والجزاء تابع له في العموميّة.

هذا كلّه بالنسبة إلى اجتماع أسباب متعدّدة من جنس واحد أو اجتماع أسباب متعدّدة من أجناس مختلفة مع كونها مذكورة متّصلة.

وأمّا إذا اجتمعت أسباب متعدّدة من أجناس مختلفة مع انفصال القضايا فلا إشكال في انعقاد الظهور في كلّ واحد من القضايا الشرطيّة بالنسبة إلى المقدّم والتالي إذ لاطوليّة بين جزاء كلّ قضيّة مع مقدّم قضيّة أُخرى حتّى يكون ظهوره تبعاً لذاك فوقع التعارض بينهما ودعوى صاحب الكفاية عدم الظهور في الجزاء في هذه الصورة كما ترى. لأنّ كلّ قضيّة تدلّ على سببيّة شيء لوجوب وجود واحد من طبيعة المتعلّق مثلاً إذا قيل: إذا جامعت في يوم شهر رمضان فكفّر وإذا استمنيت في يوم شهر رمضان فكفّر كان مقتضى كلّ قضيّة هو البعث نحو وجود واحد من الكفّارة ولاتفرّع حينئذ لظهور الجزاء في كلّ قضيّة بالنسبة إلى المقدّم في القضيّة الأُخرى وعليه فكلّ جزاء انعقد ظهوره في اقتضاء وجوب وجود واحد من الكفّارة ودعوى عدم انعقاد الظهور في الجزاء حينئذ غير مقبولة.

نعم يمكن دعوى أخرى كما في نهاية الدراية وهي أنّ اقتضاء كلّ واحد لايعارض مع اقتضاء الآخر لأنّ البعث المتعلّق بالطبيعة يقتضي وجوداً واحداً من الطبيعة ولايقتضي عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافة إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء والبعث الآخر مقتضى لوجود آخر فإنّ الإيجاد الآخر يقتضي وجوداً آخر[1].

وعليه فلاتعارض بين الاقتضاء واللااقتضاء بهذه الملاحظة وإن انعقد الظهور في كلّ قضيّة لايقال: انّ أخذ الوحدة في متعلّق البعث في كلّ واحد من الجزاء يعارض سببيّة شيء آخر لأنّ مقتضى سببيّة غير واحد هو تعدّد الجزاء وهو لايساعد مع وحدة الجزاء.

لأنّا نقول: أنّ الوحدة لو كانت مأخوذة في المتعلّق كان كذلك ولكنّه ليس كذلك إذ المراد من الجزاء هو البعث نحو وجود المتعلّق وهذا البعث يقتضي امتثاله، والامتثال يتحقّق بوجود واحد من المتعلّق وقد عرفت أنّ الاقتضاء بالنسبة إلى وجود واحد من المتعلّق لايستلزم عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالإضافة إلى وجود آخر بوجوب آخر يكون لا اقتضاء وعليه فكيف ينافي الوحدة الجائيّة من حيث المطلوبيّة بالطلب المتعلّق به مع تعدّد السبب المستفاد من تعدّد القضيّة الشرطيّة.

نعم الوحدة الأسميّة غير صحيحة ضرورة أنّ كل قضية ليست ناظرة إلى قضيّة أُخرى حتّى يكون مفادها تقييد المتعلّق بقيد الآخر.

ولذلك قال في نهاية الدراية إنّ كلّ قضيّة مفادها التحريك إلى وجود واحد من الإكرام فنفس التحريك (الثاني) تحريك آخر فيقتضي حركة أُخرى لتلازم التحريك والحركة لا أنّ المتعلّق مقيّد بالآخر ضرورة أنّ كلّ قضيّة ليست ناظرة إلى قضيّة

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٧٠.

أُخرى حتّى يكون مفادها البعث إلى إكرام آخر.

فإن قلت: إطلاق الدليلين للبعث نحو وجود واحد من الطبيعة بلحاظ شمول كلّ واحد منهما للأفراد البدليّة أمّا بنحو التخيير العقليّ أو التخيير الشرعيّ يـقتضي اجتماع المثلين في كلّ واحد من الأفراد البدليّة فيكون كالبعثين التعيّنيّين نحو واحد معين.

قلت: لاشبهة في ارتفاع المنافاة بتقييد الوجود الواحد من الطبيعة بالآخر عرفاً بأن يقال: إن جامعت في يوم شهر رمضان فكفّر وإن استمنيت في شهر رمضان فكفّر كفّارة أُخرى هذا مضافاً إلى أنّ الأشكال المذكور يندفع عن التخيير العقليّ لتـعلّق الحكم بوجود الطبيعة بنحو اللابشرطيّة عن الخصوصيّات البدليّة وتجويز تطبيقه على الأفراد البدليّة بحكم العقل الذي ليس من قبيل البعث والزّجر بل مجرّد الإذعان بقبول الانطباق على كلّ فرد وحصول الامتثال به[(١)].

حاصله أنّ الحكم الشرعي متعلّق بنفس وجود الطبيعة بـنحو اللابـشرطيّة فلاتخيير فيه بحسب الشرع كما أنّ تجويز التطبيق عـقلاً أيـضاً ليس حـكماً عـقليّاً فلاتخيير لاشرعاً ولا عقلاً حتّى يجتمع المثلان باعتبارهما في الأفراد البدليّة.

والتهافت بين القضيّتين من ناحية أنّ كلّ جزاء بعث إلى وجود الطبيعة يرتفع بالجمع العرفيّ بينهما بتقييد الوجود الواحد من الطبيعة بالآخر فلايجتمعان في الوجود الواحد من الطبيعة كما لايجتمعان في الأفراد البدليّة بعدما عرفت مـن أنّـه لاتخـيير شرعاً ولا عقلاً.

قال المحقّق النائينيّ ﷺ: إنّ تعلق الطلب بشيء لايقتضي إلاّ إيجاد ذلك الشيء خارجاً ونقض عدمه المطلق وبما أنّ نقض العدم المطلق يصدق على أوّل وجود من

(١) راجع نهاية الدراية ج٢ ص ١٧٠ ـ ١٧١ مع توضيح وتغيير ما.

وجودات الطبيعة يكون الإتيان به مجزياً في مقام الامتثال عقلاً وأمّا توهّم أنّ ذلك من جهة تعلّق الطلب بصرف الوجود وصدقه على أوّل الوجـودات فـهو فـاسد إذ لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلّق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً عليه بالهيئة ولا بالمادّة ضرورة ان المادة لم توضع إلاّ لنفس الماهيّة المعرّات عن الوجود والعدم وأمّا الهيئة فهي لاتدلّ إلاّ على طلب إيجادها ونقض عدمها المطلق الصادق قهراً على أوّل الوجودات.

وليس هناك ما يدلّ على اعتبار صرف الوجود في متعلّق الطّلب غير صيغة الأمر المفروض عدم دلالتها على ذلك هيئة ومادّة وعليه فالطلب لايرد على صرف الوجود المأخوذ في المتعلق في مرتبة سابقة على عروض الطلب عليه بل الطلب هو بنفسه يقتضي إيجاد متعلّقه خارجاً ونقض عدمه المطلق.

فإذا فرض تعلّق طلبين بماهيّة واحدة كان مقتضى كلّ منهما إيجاد تلك الماهيّة فيكون المطلوب في الحقيقة هو إيجادها ونقض عدمها مرّتين.

كما هو الحال بعينه في تعلق إرادتين تكوينيّتين بماهيّة واحدة فتعدّد الإيجاد تابع لتعدّد الإرادة ـ إلى أن قال ـ : فإذا فرض ظهور القضيّة الشرطيّة في الانحلال وتعدّد الطلب أو فرض تعدّد القضيّة الشرطيّة في نفسها كان ظهور القضيّة في تعدّد الحكم موجباً لارتفاع موضوع الحكم بوحدة الطلب أعني به عدم المـقتضي للتعدّد وواردأ عليه.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا ظهور الجزاء في وحدة الطلب لكان ذلك من جهة عدم ما يدلّ على التعدّد فإذا دلّت الجملة الشرطيّة بظهورها في الانحلال أو من جهة تعدّدها في نفسها على تعدّد الطلب كان هذا الظهور لكونه لفظيّاً مقدّماً على ظـهور

الجزاء في وحدة الطلب فيكون مقتضى القاعدة حينئذ عدم التداخل[١].

كلامه ﷺ وان لم يكن خالياً عن بعض المناقشات الجزئيّة لأنّ ظهور الشرط لو لم يكن وضعيّاً فلاوجه لتقدّمه على ظهور الجزاء لعدم المرجّح إلاّ أنّه صحيح من جهة حكم العرف بالبناء على الجمع بينهما بحمل كلّ واحد على الاقتضاء النسبيّ فيرتفع التهافت والتعارض كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ أنّ لحاظ صرف الوجود في الجزاء لو كان ليس إلاّ من جهة سبب نفسه ولا نظر فيه إلى غيره من الأسباب، وعليه فإذا كانت الأسباب متعدّدة وكان الجزاء قابلاً للتكرار لزم تكراره لأنّ كل واحد من الأسباب يقتضي وجوده هذا بخلاف ما إذا لم يكن سبب مذكوراً فإنّ تكرار نفس الأمر لايدلّ إلاّ على التأكيد ولا أقلّ من الشكّ في التأسيس والتأكيد في الأمر المكرّر من دون ذكر سبب فمقتضى البراءة هو عدم لزوم التكرار.

فتحصّل أنّ صرف الوجود المطلق غير ملحوظ في الجزاء حتّى لايساعد تكراره وإلاّ خرج عن المقام لأنّ البحث فيه بعد إمكان تكرار الجزاء وصرف الوجود المطلق لايقبل التكرار وصرف الوجود النسبيّ لامانع من تكراره وهو في الحقيقة كالوجود فكما أنّ وجود الطبيعة قابل للتكرار فكذلك صرف الوجود النسبيّ وتعدّد السبب المدلول عليه بالانحلال أو الوضع في المقدّم يقتضي تعدّد وجود الطبيعة في الجزاء كما يتعدّد الفعل بتعدد الفاعل أو الأسباب الطبيعيّة.

وبالجملة إذا كانت الدلالة على التعدّد في السبب وضعيّاً مع اتّصال القضايا فلاإشكال في تقدّمها على إطلاق الجزاء بل لا ينعقد الإطلاق في المتّصل لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة في الجزاء مع وجود القرينة على التقييد وهو الدلالة في المقدّم وإذا كانت الدلالة المذكورة لمقدّمات الإطلاق فهي أيضاً مقدمة على إطلاق الجزاء لتفرّع

(١) المحاضرات: ج ٥ ص ١١٩ ـ ١٢١.

إطلاق الجزاء على المقدّم كتفرّع الحكم على الموضوع أو كتفرّع الإطلاق الأحـواليّ على العموم الأفراديّ وعليه فلاتعارض في الصورتين.

وإذا كـانت الدلالة عـلى التـعدّد وضـعيّاً أو إطـلاقيّاً مـع انـفصال القـضايا فلامعارضة أيضاً وإن كان الظهور في كلّ واحد منها منعقداً وذلك لعدم كون كلّ واحد اقتضائيّاً إلاّ بالنسبة إلى جزائه فبعد وجود الأسباب المتعدّدة يحـمل كلّ جزاء عـلى صرف الوجود النسبيّ أو الوجود بحكم العرف ولامنافاة بينها حينئذ كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول في فرض تعدّد الأسباب وانفصال القضايا وكون الدلالة بمقدّمات الإطلاق حيث قال: كما أنّ مقتضى إطلاق الشرطيّة من كلّ من القضيّتين هو كون الشرط مستقلاً علّة للجزاء كذلك إطلاق الجـزاء يـقتضي أن تكون الماهيّة المأخوذة فيه كالوضوء في المثال تمام الموضوع لتعلّق الإيجاب بها فيكون الموضوع في القضيّتين نفس طبيعة الوضوء فحينئذ يقع التعارض بين إطلاق الجزاء في القضيّتين مع إطلاق الشرط فيهما وبتبعه يقع التعارض بين إطلاق الشرطيّتين فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط وحفظ إطلاق الجزاء وبين رفع اليد عن إطلاق الجزاء بتقييد ماهيّة الوضوء وحفظ إطلاق الشرط ولاتـرجـيح بـينهما لأنّ ظـهور الإطلاقين على حدّ سواء فلا يمكن أن يكون أحدهما بياناً للآخر.

إلى أن قال: إنّ المعارضة إنّما هي بين إطـلاق الجـزاء وإطـلاق الشرط فـإنّ الشرط كما يقتضي باطلاقه أن يكون مستقلاً كذلك الجزاء يقضي بإطلاقه أن يكون متعلّق الوجوب نفس الماهيّة بلا قيد.

ومنه يظهر أنّ التعارض بين المقتضيين فقول القائل إنّ اللامقتضي لايتعارض مع المقتضي كما ترى إلى أن قال ـ: وأمّا مقايسة العلل التشريعيّة بالتكوينيّة ففيها ما لايخفى لأنّ المعلول التكوينيّ في تشخّصه ووجوده تـابع لعـلّته فـلامحالة يكـون في وحدته وكثرته كذلك.

وأمّا الأسباب الشرعيّة فلم تكن بهذه المثابة ضرورة أنّ النوم والبول لم يكونا مؤثّرين في الإيجاب والوجوب ولا في الوضوء فالقياس مع الفارق ولابدّ من ملاحظة ظهور الأدلّة ومجرّد هذه المقايسة لايوجب تقديم أحدهما على الآخر بعد إمكان كون الوضوء مثلاً بلا قيد مأخوذاً في الجزاء أو مقيّداً.

وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما قيل من أنّ المحرّك الواحد يقتضي التحريك الواحد والمتعدّد المتعدّد كالعلل التكوينيّة فإنّ ذلك بمكان من الضعف فإنّ المحرّك أي البعث والأمر إذا تعلّق بماهيّة بلا قيد فمع تعدّده لايعقل التكثّر بل لاتوجب المحرّكات الكثيرة [نحو] ماهيّة واحدة إلاّ التأكيد فقياس التشريع بالتكوين موجب لكثير من الاشتباهات فلاتغفل.

لكنّ بعد اللتيا والتي لاشبهة في أنّ فهم العرف مساعد على عدم التداخل وأن الشرطيّات المتعدّدة مقتضية للجزاء متعدّداً(١).

وجه الظهور ما عرفت في بحث متعلّق الأوامر من أنّ تعلّق الأمر بنفس الماهيّة غير معقول لعدم انقداح الإرادة بالنسبة إليها إذ الماهيّة ليست إلاّ هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة فلاوجه لدعوى تعلّق الإرادة والبعث بها وحكم العقل بتقدير الإيجاب لامجال له بعد عدم معقوليّة تعلّق الإرداة بنفس الماهيّة بل تعلّقت الإرادة من أوّل الأمر بوجود الطبيعة والمراد بوجودها هو الوجود اللافراغيّ لا الوجود الخارجيّ إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

ومن المعلوم أنّ وجود الطبيعة قابل للتعدّد والتكثّر بتعدّد الأسباب والشرطيّات المتعدّدة وليس الوجود كنفس الماهيّة حتّى لايعقل التكثّر والتعدّد فيها فإذا كان الموضوع في الجزاء هو وجود الطبيعة لانفس الماهيّة فلايلزم التعارض.

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٢٠١ ـ ٢٠٤.

لأنّ كلّ سبب يكون مقتضياً بالنسبة إلى وجود واحد من الماهيّة ولايكون مستلزماً لعدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالنسبة إلى وجود آخر يكون لا اقتضاء وغير ناظر إليه وعليه فلامنافاة بينهما لأنّهما بالنسبة إلى الآخر لا اقتضاء واقتضاء الوحدة في ناحية جزاء كلّ سبب حيثيّ وليس بإطلاقيّ ولو من جهة سبب آخر وإلاّ لزم أن يكون كلّ قضيّة ناظرة إلى قضيّة أُخرى وهو ممنوع.

ودعوى أنّ إطلاق الجزاء يقتضي أن يكون متعلّق الوجوب نفس الماهيّة بلا قيد كما ترى فإنّ المتعلّق هو الوجود لانفس الماهيّة والمراد من الوجود هو ما تتحقق الماهيّة به وهو وجود واحد من ناحية سببه.

ولاتعرض له بالنسبة إلى وجود آخر من ناحية سبب آخر حتّى يقال إنّ التعارض بين المقضيّين لا المقتضيّ واللااقتضاء فلايدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط وبين رفع اليد عن إطلاق الجزاء لأنّ الإطلاق في ناحية الجزاء حيثيّ إذ لا نظر له إلى غيره والإطلاق الحيثيّ في ناحية الجزاء يجتمع مع تأثير سبب آخر في وجود آخر من الجزاء وعليه فالمقايسة بين تعدد الأسباب والشرطيّات الشرعيّة وبين الأسباب التكوينيّة ليست بمجازفة لأنّ الشرطيّات الشرعيّة إمّا بنفسها شرطيّات أو تكون كاشفات عنها والشارع لم يجعل إلاّ الشرطيّات ولم يبيّن كيفيّة تأثيرها في معاليلها بل أحال ذلك إلى ما يعرفه العرف في العلل والأسباب التكوينيّة وعليه فتأثيرها كتأثيرها فإذا كانت كذلك فلاتكون المقايسة في غير محلّه.

وقد عرفت جواز تعلّق الإرادات المتعدّدة بوجود ماهيّة من الماهيّات وتأثير الفواعل الطبيعيّة في وجود معاليلها الطبيعيّة من دون لزوم تزاحم أو تعارض كما لايخفى.

وبالجملة فعرف العقلاء بعد إحراز تعدّد الأسباب بالقضيّتين المنفصلتين يجمع بينهما بالقول بتأثير كلّ واحد من قبل نفسه في وجوب وجود الماهيّة لعدم دلالة كلّ

على عدم وجود الآخر من ناحية أُخرى وهذا هو الوجه في تحكيم إطلاق الشرط في كلّ قضيّة على إطلاق الجزاء في قضيّة أُخرى.

ثمّ لايخفى عليك أنّ حمل السببيّة الجعليّة على الاقتضاء لا المؤثّريّة الفعليّة ودعوى أنّ الاستقلال في الاقتضاء لايوجب تعدّد الجزاء لأنّ معنى استقلاله أنّ كلّ سبب بنفسه تمام المقتضيّ لا جزؤه ولايتنافى الاستقلال في الاقتضاء والاشتراك في التأثير الفعلي كالعلل العقليّة إذا فرض اجتماعها على معلول واحد فحينئذ مع حفظ إطلاق الجزاء واستقلال الشرطيّتين في الاقتضاء صارت النتيجة التداخل فالأولى في هذا المقام أيضاً التشبّث بذيل فهم العرف تعدّد الجزاء لأجل مناسبات مغروسة في ذهنه ولهذا لاينقدح في ذهنه التعارض بين إطلاق الجزاء وظهور الشرطيّة في التعدّد(١).

كما ترى وذلك لوضوح ظهور الشرط والسببيّة الجعلية في المأثريّة الفعليّة المستقلّة ولايمنع عنه إطلاق الجزاء بعد كونه حيثيّاً ولا نظر له إلى غير سببيّة المذكور بالتقريب الذي مرّ آنفاً.

هذا مضافاً إلى أنّ لازم ما ذكره هنا هو تقديم إطلاق الجزاء على إطلاق الشرط مع أنّه رحمه الله تعالى اعترف بأنّه لاترجيح بين الإطلاقين.

فالأولى هو ما في محكيّ كلام الشيخ الأنصاريّ ﷺ من أنّ الأسباب الشرعيّة كالأسباب العقليّة فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعيّة سبباً لنفس الأحكام وجب تعدّد إيجاد الفعل فإنّ المسبّب يكون هو اشتغال الذمّة بإيجاده والسبب الثاني لو لم يقتض اشتغالاً آخر فإمّا أن يكون لنقصٍ في السبب أو المسبّب وليس شيء منها.

أمّا الأوّل فمفروض وأمّا الثاني فلأنّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٠٨.

المتعلّق به والمفروض قبوله للتعدّد واحتمال التأكيد مدفوع انتهى.

ودعوى أنّ قياس الأسباب الشرعيّة بالعقليّة مع الفارق(١).

مندفعة بما مرّ من أنّ بعد جعل الشارع شرطيّة شيء أو سببيّته لامانع من القياس المذكور في كيفيّة التأثير لأنّ الشارع لم يجعل إلاّ الشرطيّة والسببيّة وأحال كيفيّة تأثيرها إلى ما يعرفه العرف في العلل والأسباب التكوينيّة كما أنّ دعوى تحقق اشتغال آخر من السبب الثاني فرع تقديم الظهور التأسيسيّ على إطلاق الجزاء وهو ممنوع(٢).

مندفعة أيضاً بما ذكره الشيخ ﷺ من أنّ السبب الثاني لو لم يقتض اشتغالاً آخر فأمّا أن يكون لنقص في السبب أو المسبّب وليس شيء منهما أمّا الأوّل فلأنّ القضيّة الشرطيّة تدلّ على سببيّة الثاني وأمّا الثاني فلأنّ متعلّق الوجوب هو وجوب الطبيعة وهو قابل للتعدّد ومع إمكان ذلك لاوجه لترجيح التأكيد مع أنّه خلاف الظاهر.

وأيضاً دعوى أنّه على فرض استقلال كلّ شرط في التأثير لابدّ من إثبات المقدّمة الثانية أي كون أثر الثاني غير الأوّل ويمكن منع ذلك بأنّ يقال أنّ الأسباب الشرعيّة علل للأحكام لا لأفعال المكلّفين فتعدّدها لايوجب إلاّ تعدّد المعلول أي الوجوب مثلاً فينتج التأكيد(٣).

مندفعة بما مرّ من أنّ متعلّق الوجوب ليس هو نفس الماهيّة حتّى يلزم حمل الوجوبين على التأكيد لوحدة المتعلّق بل المتعلّق هو وجود الماهيّة ووجود الماهيّة ممّا يقبل التعدّد فمع كون متعلّق الوجوب قابلاً للتعدّد فلامانع من تعدّد الوجوب ومقتضاه هو لزوم الإتيان مكرّراً والحمل على التأكيد وجواز الإتيان مرّة واحدة خلاف الظاهر

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٢٠٧.
(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص٢٠٧.
(٣) مناهج الوصول: ج٢ ص٢٠٥.

وهذا أمر يعرفه العرف كما لايخفى.

بطلان التفصيل بين اتّحاد الجنس وعدمه

وقد ظهر ممّا ذكرناه عدم الفرق بين اتّحاد الجنس وعدمه في أنّ مقتضى القاعدة هو عدم تداخل الأسباب لأنّ المناط في الجميع واحد وهو ظهور القضيّتين في تعدّد الأسباب فيما إذا كانت الأجناس مختلفة كما أنّ الجملة الشرطيّة فيما إذا كانت الأجناس واحدة ظاهرة في الطبيعة السارية وانحلال طبيعة الشرط إلى آحادها ومن المعلوم أنّ هذا مع ظهور الجملة الشرطيّة في كلتا الصورتين في الحدوث عند الحدوث يقتضي أنّ كلّ فرد فرد سبب مستقلّ لترتّب الأثر عليه من دون تداخل بعض في بعض.

ولافرق فيه بين الإتيان بالجزاء قبل تكرر الشرط وبين عدمه مثلاً لافرق بين أن يكفّر بعد الجماع في يوم شهر رمضان أو لم يكفّر فإذا أتى بجماع آخر ولو قبل أداء كفّارة الأوّل كان مقتضى القاعدة هو تأثير الجماع الثاني كما أنّ بعد الجماع الأوّل لو استمنى كان مقتضى القاعدة هو تأثير الاستمناء بعد الجماع في يوم شهر رمضان وتداخل الأسباب مطلقاً سواء كان الجنس واحداً أو لم يكن خلاف القاعدة نعم لو ثبت أنّ الشرط بوجوده الأوّليّ كان مؤثّراً فلا للوجود الثاني سواء كان متّحداً معه في الجنس أو لم يتّحد ولكن ذلك الفرض خارج عن مورد البحث لأنّ النزاع في التداخل وعدمه فرع وجود الأسباب المتعدّدة وأمّا إذا كان السبب واحداً وهو الوجود الأوّليّ فلايتحقّق فيه الأسباب المتعدّدة حتّى يجري فيه البحث في أنّها تتداخل أو لم تتداخل.

وعليه فلاوقع لما حكي عن ابن إدريس ﷺ من أنّه قال في السرائر: فإن سها المصليّ في صلاته بما يوجب سجدتيّ السهو مرّات كثيرة في صلاة واحدة أيجب عليه في كلّ مرّة سجدتا السهو أو سجدتا السهو عن الجميع قلنا: إن كانت المرّات من جنس واحد فمرّة واحدة يجب سجدتا السهو مثلاً تكلّم ساهياً في الركعة الأولى

وكذلك في باقي الركعات فإنّه لايجب عليه تكرار السجدات بل يجب عليه سجدتا السهو فحسب لأنّه لادليل عليه ـ إلى أن قال: فأمّا إذا اختلف الجنس فالأولى عندي بل الواجب الإتيان عن كلّ جنس بسجدتي السهو لأنّه لادليل على تداخل الأجناس بل الواجب إعطاء كلّ جنس ما تناوله اللفظ[1].

ودعوى أنّ الظاهر من تعليق الحكم في القضيّة الشرطيّة فيما إذا كانت وحدة الجنس هو تعليق الحكم على صرف وجود السبب لا كلّ فرد فرد من الطبيعة مندفعة بأنّ القضيّة الشرطيّة كالقضيّة الحمليّة في أنّ الطبيعة فيها سارية وعليه فتنحلّ موضوعها إلى موضوعات متعددة فتكون أدلّة الأسباب ظاهرة في أنّ كلّ فرد فرد سبب مستقلّ لترتّب الأثر عليه وهو مقتضى ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعة وتقييد وجود الطبيعة بصرف الوجود أو تقييد الطبيعة بشيء يرادف أوّل الوجود خلاف الظاهر ولاموجب للحمل عليه لأنّ التقييد ولو بالصرف يحتاج إلى مؤنة زائدة فلاوجه للعدول عمّا يقتضيه ظاهر الكلام من ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعة ومن المعلوم أنّ ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعة يقتضي لا محالة تعدّده بتعدّد الوجود بنفسه كما يقتضيه ظهور الجملة في الطبيعة السارية ولذلك قال في الكفاية: إنّ قضية إطلاق الشرط في مثل إذا بلت فتوضّأ هو حدوث الوجوب عند كلّ مرّة لو بال مرّات[2].

ومع الغمض عمّا في المثال المذكور يمكن أن يقال: أنّ وجه ذلك هو ما مرّ من أنّ القضيّة الشرطيّة ظاهرة في انحلال الحكم بانحلال شرطها فإنّ الشرط فيها بمنزلة الموضوع في القضيّة الحقيقيّة الحمليّة ولاشبهة في انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعها وعليه فنتيجة ذلك هو تعدّد الحكم بتعدّد سببه وشرطه من دون فرق بين

---

(١) السرائر: ج ٥٥.

(٢) الكفاية: ج ١ ص ٣١٩.

أن يكون التعدّد بحسب الأفراد أو الأجناس كما في المحاضرات[١].

وممّا ذكر يظهر ما في نهاية النهاية حيث قال: سببيّة الطبيعة تارة تكون بسببيّة وجودها السعي وأُخرى تكون بسببيّة وجوداتها الخاصّة وظاهر تعليق الجزاء على الطبيعة هو الأوّل كما أنّ ظاهر توجيه التكليف إلى الطبيعة هو ذلك[٢].

وجه ذلك ما عرفت فإنّ اعتبار الوجود السعي بمعنى صرف الوجود أعني أوّل الوجود خلاف الظاهر لأنّ الظاهر ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعة لا على الوجود المقيّد فإنّه يحتاج إلى مؤنة زائدة وبمعنى صرف الوجود الفلسفيّ بحيث لايشذّ عنه وجود فهو واحد لاتعدّد فيه فهو وإن أمكن لحاظه ولكن لايعقل تحقّقه في الخارج كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ﷺ حيث قال: إنّ تعليق الحكم عليه محال إذ لايعقل تحقّقه في الخارج فلايعقل تحقّق وجود النار مثلاً بحيث لايشذّ عنه نار وإن أمكن لحاظه بل المعقول منه الثابت في الخارج من الوجود الصرف هو وجود المبدء وفيضه المسمّى بالوجود المنبسط فإنّه الذي لايتخلّل فيه غيره كما يعرفه الأوحدي من أهل المعرفة وقال أيضاً في الذيل هذا مضافاً إلى أنّ مجرّد وجوده يكفي في ترتّب الأثر ولو لم يكن صرف الوجود[٣].

وأيضاً أن أراد صاحب نهاية النهاية من الوجود السعيّ عدم اعتبار الخصوصيّات المصداقيّة واعتبار نفس الوجود بعنوان المسبّب فهو كلام صحيح ولكنّ يتعدّد السبب بتعدّد الوجود نفسه كما يقتضيه الطبيعة السارية وان لم يكن للخصوصيّة مدخليّة.

وأمّا قياس ترتيب الحكم على طبيعة السبب بتعلّق الحكم بطبيعة شيء كما

---

(١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٢١.

(٢) نهاية النهاية: ج ١ ص ٢٦٦.

(٣) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٧٥.

ترى فإنّ في الأوّل جعل حكمه مترتّباً على كلّ فرد فرد من السبب ومقتضاه هو التعدّد هذا بخلاف الثاني فإنّه لايعقل تعلّق الحكم بطبيعة شيء على نحو الاستغراق لعدم إمكان الامتثال هذا مضافاً إلى عدم تعلّق الغرض به.

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيّة معرّفات أو مؤثّرات

ولايذهب عليك أنّه نسب إلى فخر المحققّين أنّه قال: إنّ القول بالتداخل وعدمه في الأسباب يبتني على كون العلل والأسباب الشرعيّة مؤثّرات أو معرّفات وكواشف فعلى الأول لايمكن القول بالتداخل وعلى الثاني لامانع منه حيث إنّ اجتماع معرّفات عديدة على شيء واحد بمكان من الوضوح(١).

أجاب عنه في الكفاية بأنّ المجديّ للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناه (من الالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطيّة على الحدوث عند الحدوث بل على مجرّد الثبوت أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء والمسبّب وإن كان واحداً صورة إلاّ أنّه حقائق متعدّدة وماهيّات متعدّدة حسب تعدّد الشرط ومتصادقة على واحد ومقتضاه هو تداخل الماهيّات المتصادقة كتداخل العالم والهاشمي في عالم هاشميّ أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كلّ شرط إلاّ أنّه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأوّل وتأكّد وجوبه عند الآخر) لامجرّد كون الأسباب الشرعيّة معرّفات لا مؤثّرات مع أنّ الأسباب الشرعيّة حالها حال غيرها في كونها معرّفات تارة ومؤثّرات أُخرى

---

(١) هكذا في المحاضرات: ج ٥ ص ١١٣.
ذيل قوله في القواعد لاتداخل فيالسهو وان اتفق السبب على رأي.
أقول: ذهب الشيخ في المبسوط إلى التداخل مطلقا لتعلق وجوبهما على السهو من حيث هو هو والامر المعلق على شرط أو صفة لايتكرر بتكرارها الا بدليل خارج وليس.
وذهب ابن ادريس إلى التداخل في المتفق لا المختلف.

ضرورة أنّ الشرط للحكم الشرعيّ في الجملة الشرطيّة ربّما يكون ممّا له دخل في ترتّب الحكم بحيث لولاه لما جدت له علّة كما أنّه في الحكم الغير الشرعيّ قد يكون أمارة على حدوثه بسببه وإن كان ظاهر التعليق أنّ له الدخل فيهما كما لايخفى.

نعم لو كان المراد بالمعرّفيّة في الأسباب الشرعيّة أنّها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها وإن كان لها دخل في تحقّق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعيّة فهو وإن كان له وجه إلاّ أنّه مما لايكاد يتوهّم أنّه يجدي فيما همّ وأراد[1].

وتوضيح ذلك أنّ الوجوه المذكورة التي أشير إليها كلّها خلاف الظاهر فالقول بالتداخل مستنداً إليها غير وجيه.

وعليه فمقتضى القاعدة كما عرفت أنّ القضيّة الشرطيّة ظاهرة في الطبيعة السارية وتدلّ على حدوث الجزاء بحدوث كلّ فرد فرد من الطبيعة سواء كان الشرط سبباً بنفسه أو كاشفاً عن السبب وعليه فلايوجب فرقاً بين أن تكون الأسباب الشرعيّة معرّفات عن الأسباب أو تكون أسباباً بنفسها وعليه فلايبتني مسألة التداخل وعدمه على كون الأسباب الشرعية معرّفات أو مؤثّرات حتّى يقال بالتداخل بناءً على المعرّفيّة لإمكان أماريّة أمور متعدّدة على مؤثّر واحد وحكايتها عنه وبعدم التداخل بناءً على المؤثّريّة لاقتضاء كلّ مؤثّر أثراً مستقلاً.

إذ مجرّد معرفيّة الأسباب الشرعيّة لاتقتضي المصير إلى التداخل لامكان معرّفيّة الأسباب الشرعيّة المتعدّدة لأسباب حقيقيّة متعدّدة.

لايقال مجرّد الاحتمال لايفيد للإثبات لأنّا نقول يكفي لإرادة الاحتمال المذكور ظهور الجملة الشرطيّة في الطبيعة السارية والحدوث عند الحدوث وتعدّد المسبّب

(١) الكفاية: ج ١ ص ٣١٩.

بتعدّد السبب فإنّ هذا الظهور يدلّ على تعدّد السبب الحقيقيّ المنكشف بالمعرّفات الشرعيّة فاختيار كون الأسباب الشرعيّة معرّفات لايوجب القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجملة الشرطيّة في الطبيعة السارية وحدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه لأنّ مقتضاه هو تعدّد الشرط والسبب فيتعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط والسبب هذا مضافاً إلى أنّ حمل العناوين المأخوذة في لسان الأدلّة الشرعيّة على المعرّفات لاتساعده ظواهر الأدلّة حيث إنّ الظاهر منها أنّ العناوين المأخوذة في ألسنتها بأنفسها موضوعات للأحكام لا أنّها معرّفات لها[1].

ثمّ أنّه لاوجه لاختيار كون جميع الأسباب الشرعيّة معرّفات مع أنّ حالها حال غيرها من الأسباب العرفيّة في أنّها قد تكون مؤثّرة في ترتّب الحكم عليها بحيث لولاها لما وجدت للحكم علّة كقوله عليه السلام إذا شككت في الثلاثة والأربعة في الركعات فابن على الأكثر وقد تكون امارة على ما هو المؤثّر في الحكم كخفاء الجدران الذي يكون أمارة على البعد المخصوص الذي يترتّب عليه وجوب القصر اللّهم إلاّ أن يقال لم يظهر من قول فخر المحقّقين أنّه أختار كون جميع الأسباب الشرعيّة معرّفات.

نعم لو كان مراده من المعرّفيّة في الأسباب الشرعيّة أنّ الأسباب الشرعيّة لاتكون ملاكات للأحكام أعني به المصالح والمفاسد التي تدعو الشارع إلى جعل الأحكام بل تكون موضوعات للأحكام أو ممّا هو دخيل في قوامها كالأجزاء والشرائط فهو له وجه من جهة عدم كون الأسباب الشرعيّة من قبيل المصالح والمفاسد ولكنّ مع ذلك لايجدي فيما أراده من ابتناء التداخل على المعرّفيّة وذلك لأنّ المراد من المعرّف حينئذ هو موضوع الحكم الشرعي أو ممّا له دخل فيه ومن المعلوم أنّ موضوع كلّ قضيّة سواء كانت القضيّة حمليّة أو شرطيّة هو طبيعة ساريّة إلاّ إذا

(١) راجع المحاضرات: ج ٥ ص ١١٤ ـ ١١٥.

قامت قرينة على أنّ المراد هو صرف وجودها ومقتضاه أنّ كلّ فرد فرد من الموضوع يقتضي حدوث الجزاء.

وعليه فكون المراد من المعرّفية عدم كونها دواعيّ الأحكام وعللها من المصالح والمفاسد لايجدي في مرام من ذهب إلى ابتناء مسألة التداخل وعدمه على المعرّفيّة فلاتغفل.

ولعلّه لذلك قال في المحاضرات إن أُريد من كون الأسباب الشرعيّة معرّفات أنّ الأسباب الشرعيّة غير دخيلة في الأحكام الشرعية كدخل العلّة في المعلول فهو متين لما ذكرناه في بحث الشرط المتأخّر من أنّه لادخل للأمور التكوينيّة في الأحكام الشرعيّة أصلاً وإلاّ لكانت تلك الأحكام معاصرة لتلك الأمور التكوينيّة ومسانخة لها بقانون التناسب والسنخيّة والحال أنّ الأمر ليس كذلك بداهة أنّ وجوب صلاتي الظهرين مثلاً ليس معلولاً لزوال الشمس وإلاّ لكان معاصراً له من ناحية وأمراً تكوينيّاً من ناحية أُخرى بقانون التناسب.

وعلى الجملة فالأحكام الشرعيّة بأجمعها أُمور اعتباريّة فرفعها ووضعها بيد الشارع وفعل اختياريّ له ولايؤثّر فيها شيء من الأُمور الطبيعيّة نعم الملاكات الموجودة في متعلّقاتها وإن كانت أُموراً تكوينيّة إلاّ أنّ دخلها في الأحكام الشرعيّة ليس كدخل علّة طبيعيّة في معلولها بل هي داعية لجعل الشارع واعتباره إيّاها وإن أُريد من كون الأسباب الشرعيّة معرّفات ذلك فهو وإن كان متيناً من هذه الناحية إلاّ أنّه يرد عليه انه لاملازمة بين عدم دخلها في الأحكام الشرعيّة وكونها معرّفات بل هنا أمر ثالث وهو كونها موضوعات لها يعني أنّ الشارع جعل الأحكام على تلك الموضوعات في مرحلة الاعتبار والإنشاء على نحو القضيّة الحقيقيّة مثلاً أخذ الشارع زوال الشمس مع بقيّة الشرائط في موضوع وجوب صلاتي الظهرين في تلك المرحلة وكذا أخذ الاستطاعة مع سائر الشرائط في موضوع وجوب الحجّ وهكذا هذا

من ناحية.

ومن ناحية أُخرى أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ القضيّة الحقيقيّة ترجع إلى قضيّة شرطيّة مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّ عدم دخل الأسباب الشرعيّة في أحكامها كدخل العلّة الطبيعيّة في معلولها لايستلزم كونها معرّفات محضة بل هي موضوعات لها وتتوقّف فعليّتها على فعليّة تلك الموضوعات ولاتنفكّ عنها أبداً ومن هنا تشبه العلّة التامّة من هذه الناحية أي من ناحية استحالة انفكاكها عن موضوعاتها(١).

وقال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ إن أُريد من كون الأسباب الشرعيّة معرّفات أنّ بعضها معرّف لبعض آخر ففيه أنّه خلاف الظاهر لظهور كلّ شرط في الحدوث عند الحدوث ولازم معرّفيّة بعض لبعض آخر هو دلالة المعرّف على مجرد الثبوت لا الحدوث عند الحدوث.

وإن أُريد من أمارية الأسباب الشرعيّة أنّ السبب الشرعيّ الأوّليّ أمارة على السبب الواقعيّ والسبب الشرعيّ الثاني أيضاً أمارة على سبب واقعي آخر فلازم ذلك هو تعدّد الأسباب الواقعيّة ويساعده ظهور القضيّة الشرطيّة في الطبيعة السارية والحدوث عند الحدوث ولاوجه لرفع اليد عن الظهور المذكور بحمل الأسباب الشرعيّة على معرّفات عديدة بالنسبة إلى مسبّب واقعيّ واحد فاتضح أنّه لامدخليّة للمعرفيّة في مسألة التداخل وعدمه.

وإنّما المدخليّة لما عرفت من ظهور القضيّة الشرطيّة في الطبيعة السارية والحدوث عند الحدوث مع تقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء من دون فرق بين

---

(١) المحاضرات: ج ٥ ص ١١٣ ـ ١١٤.

أن يكون الشروط الشرعيّة أسباباً بنفسها أو كواشف عن الأسباب المستقلّة فلاتغفل.

فتحصّل أنّ مقتضي القاعدة هو تعدّد الأسباب قضاء لظهور القضيّة الشرطيّة في الطبيعة الساريّة وهكذا مقتضي القاعدة هو عدم تداخلها قضاء لما عرفت من أنّ الظاهر من القضيّة الشرطيّة هو الحدوث عند الحدوث فلاتغفل.

المقام الثاني: في تداخل المسبّبات وعدمه

ولايخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من عدم تداخل الأسباب يقع البحث في أنّه هل يكفي الإتيان بمسبّب واحد في امتثال ما تقتضيه الأسباب المتعدّدة أو لايكفي والظاهر أنّه يجوز تداخل المسبّبات ويكفي الإتيان بمسبّب واحد فيما إذا كان العنوانان متصادقين كما إذا كانت النسبة بين المتعلّقين للتكليف عموماً من وجه كقوله إذا جاءك زيد فأكرمه وإذا سلّم عليك فأطعمه فيجوز التداخل بأنّ يمتثل الأمر بالإكرام والأمر بالإطعام بكيفيّة يصدق عليه الإكرام والإطعام.

أو كما إذا كانت النسبة بين المتعلّقين عموماً من وجه من ناحية إضافتهما إلى موضوعهما كقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم وإذا سلّم عليك فأكرم الهاشميّ فيجوز التداخل أيضاً بأنّ يمتثل الأمرين بإكرام العالم الهاشميّ ففي كلا الصورتين يتحقّق الامتثال بإتيان المجمع لانطباق متعلّق كلّ منهما عليه ومن المعلوم أنّه لايعتبر في تحقق الامتثال عقلاً إلاّ الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر.

واحتمال لزوم الإتيان بالمتعلّق منفرداً لامجتمعاً مندفع بإطلاق المتعلّق من كلّ من الدليلين إذ لم يتقيّد كلّ بعدم الآخر.

ودعوى أنّ العرف قاض بأنّ تعدّد الحكم يلازم تعدّد الإطاعة والإتيان بالعملين مندفعة بما حكى عن المحقّق الهمداني ﷺ من أنّه لا شاهد له عرفاً بل الشاهد

على خلافه إذ لو أتى شخص بعمل واحد ينطبق عليه عناوين حسنة متعدّدة يرى أنّ ثوابه أكثر ممّا إذا انطبق عليه أحد هذه العناوين وليس ذلك إلاّ لتعدّد الأمر ووقوع العمل امتثالاً للأوامر المتعدّدة.

وقد ذهب في نهاية الأفكار إلى التفصيل في العنوانين المتصادقين حيث قال: إنّ العنوانين المتصادقين على مجمع واحد تارة من قبيل الجنس والفصل كالحيوان والناطق وأُخرى من قبيل العامّين من وجه المتصادقين في مجمع واحد عند الاجتماع فإن كانا من قبيل الجنس والفصل فلا إشكال في التداخل وفي أنّه لايلزم منه محذور أصلاً إذ حينئذ بعد اختلاف العنوانين بحسب الحقيقة والمنشأ فقهراً يكون مركب كلّ حكم جهة غير الجهة الأُخرى التي هي مركب الحكم الآخر ومعه فلايلزم من القول بالتداخل محذور أصلاً كما هو واضح.

وأمّا إن كانا من قبيل العامّين من وجه كما في مثال إكرام العالم والهاشمي فيتبني على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه فعلى القول بالجواز في مثله ولو بدعوى كفاية هذا المقدار من المغايرة في رفع المحذور فلا إشكال في التداخل في المقام.

وأمّا على القول بعدم الجواز كما هو التحقيق في نحو المثال بلحاظ وحدة الحقيقة في الجهة المشتركة وهو الإكرام ففيه إشكال جدّاً لاستلزامه اجتماع الحكمين المتماثلين في ذات الإكرام الذي هو مجمع الإضافتين مع كونه حقيقة واحدة وحيثيّة فاردة.

وأمّا الحمل على التأكّد فهو مخالف لظاهر الشرطين في اقتضاء كل لوجوب مستقلّ وحينئذ لابدّ فراراً عن المحذور من المصير إلى عدم التداخل حتّى في مورد التصادق أيضاً.

ولكن مع ذلك بناء الأصحاب في مثله على التداخل وجواز الاكتفاء بإكرام واحد في المجمع في سقوط الخطابين اللّهم إلاّ أن يقال حينئذ بكفاية التعدّد في الحكم في

الجمع في الجملة في حفظ ظهور الشرطيّتين في الاستقلال بدعوى أنّ الواجب في قوله أكرم عالماً وأكرم هاشمياً وإن كان هو الإكرام المضاف إلى عنوان العالم والهاشميّ بحيث كان لحيثيّة الاضافة أيضاً دخل في موضوع الحكم إلاّ أنّ قضيّة الحكم في تعلّقه بالإكرام المضاف هو مشموليّة الإضافة المزبورة أيضاً للحكم ولو ضمناً فلابأس في مثله بالمصير إلى التأكّد برفع اليد عن استقلال الحكمين وتعدّدهما في الجمع بالإضافة إلى ذات الإكرام التي هي جهة مشتركة بين الإضافتين مع حفظ استقلالها بالقياس إلى الإضافتين المزبورتين.

فإنّ الذي ينافيه قضيّة الظهور المزبور إنّما هو رفع اليد عن تعدّد الحكمين واستقلالها في الجمع على الإطلاق حتّى بالقياس إلى الإضافتين وأمّا رفع اليد عن ذلك في الجملة في خصوص ذات الإكرام التي هي جهة مشتركة بين الإضافتين فلا وعلى ذلك فيتمّ قول المشهور من جواز الاكتفاء بإيجاد واحد في الجمع ومورد التصادق في سقوط الأمرين وعدم وجوب تعدّد الإكرام في سقوطها وامتثالها نعم لابدّ حينئذ في سقوط الأمرين من أن يكون الإيجاد الواحد بداعي كلا الأمرين وإلاّ يكون الساقط خصوص ما قصد منها ما لم يكن الآخر توصّليّاً وإلاّ فيسقطان معاً[1].

وفيه أوّلاً أنّا أخترنا جواز الاجتماع كما مرّ تفصيل الكلام في محلّه وثانياً: أنّه لو سلّمنا الامتناع فالممتنع هو اجتماع الخطابين في الواحد المعنون بالعنوانين لا الإتيان بالمتعلّقين.

فإذا أتى بالواحد المعنون بالعنوانين أتى بالمتعلّقين لأنّ الواحد المذكور متحيّث بالحيثيّتين فإذا أتى به تحقق الحيثيّتان ويصدق أنّه أتى بالعنوانين من إكرام العالم وإكرام

(١)نهاية الأفكار: ج ١ ص ٤٩١ ـ ٤٩٢.

الهاشمي ودعوى وحدة الحيثيّة في الواحد الخارجي مع كونه متحيّثاً بالحيثيّتين ممنوعة فالواحد المذكور ليس مجرّد الإكرام بل هو إكرام العالم وإكرام الهاشميّ فتداخل الامتثال في مثله لامانع منه إذ بعد ما أتى به لاوجه لبقاء الأمر عليهما لسقوط الأمر بهما بعد اتيانهما فلاحاجة إلى فرض التأكّد فإنّه مخالف لظهور الشرطيّتين في الاستقلال كما أنّه لاوجه لرفع اليد عن الاستقلال في الجملة إذ تأثير كلّ شرط في موضوعه لامانع منه وذات الاكرام ليس موضوعها بل موضوعها هو الإكرام المضاف إلى العالم وإلى الهاشمي كما هو المفروض.

وبالجملة ليست الجهة المشتركة موضوعاً لكل من الشرطيّتين بل الإكرام المضاف إلى العالم أو الهاشمي وهما منطبقان على الواحد الخارجي فمع فرض امتناع الخطابين يسقط أحدهما ولكن بقي ملاكهما وبقاء ملاكهما يكفي في صدق الإتيان بهما بإتيان الواحد المعنون بهما.

وعليه فالمتجه هو عدم الفرق بين كون العنوانين المتصادقين من قبيل الجنس والفصل أو من قبيل العامّين من وجه سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بالمتعلّقين على الإتيان على الواحد المعنون بهما وذلك لوجود الملاكين فيه ويكفي ذلك في تحقّق الامتثال فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّه كما في المحاضرات لافرق في العامّين من وجه بين أن يكون طرفاه هما الواجبان كما عرفت أو الواجب والمستحب كصوم الاعتكاف وصوم آخر واجب آخر أو المستحبان كصلوة الغفيلة ونافلة المغرب أو صلوة جعفر عليه السلام ونافلة المغرب فإنّ الأمر المتعلّق بكلّ منها مطلق فلامانع من الجمع بينها في مقام الامتثال بإتيان الجمع بأن يأتي بصلاة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب أو صلاة جعفر عليه السلام بعنوان نافلة المغرب فإنها تجزي كما أفاد في المحاضرات عن كليهما لانطباق متعلّق كلّ منهما

عليها[١].

أورد عليه في منتق الأصول في مثل نافلة المغرب والغفيلة بأنّ تحقّق امتثال كلا الأمرين بركعتي الغفيلة محلّ إشكال من جهة ما قرّر من اعتبار أمر واقعيّ قصديّ في الصلوات المتشابهة صورة يكون موجباً لتباينهما حقيقة وكون أحدهما غير الآخر وأنّه لاطريق إلى قصده إلاّ بالإتيان بالعمل بقصد عنوانه الخاص كعنوان الظهر أو العصر ولولاه لما كان هناك فارق بين نافلة الصبح وصلاتها وبين صلاة الظهر والعصر وهكذا.

وعليه فإذا ثبت اعتبار العنوان القصديّ في نافلة المغرب ليتحقّق امتيازه عمّا يشاكلها كالصلاة القضائيّة وثبت اعتباره في الغفيلة أيضاً فمن الممكن أن يكون العنوانان القصديّان متباينين واقعاً بحيث لايمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم إمكان الاتيان بأربع ركعات بقصد الظهر والعصر ونظير قصد التعظيم والإهانة بقيام واحد.

ومع هذا الاحتمال لامجال للقول بالتداخل لعدم العلم بالفراغ مع الاتيان بعمل واحد بقصدهما معاً فقاعدة الاشتغال محكمة ولا رافع لهذا الاحتمال.

نعم يمكن الإتيان بعمل واحد بداعي إمتثال كلا الأمرين رجاء وهو غير التداخل فالتفت[٢].

ويمكن أن يقال إنّه يكفي في رفع احتمال التباين عدم اشتراط نافلة المغرب بصورة مخصوصة وهو أن يأتي بها قبل الغفيلة أو بعدها كما أنّ الغفيلة لاتكون مشروطة بالإتيان بها بعد نافلة المغرب أو قبلها حتّى لايمكن تصادقهما بل نافلة المغرب مطلقة بالنسبة إلى الغفيلة وهي مطلقة بالاضافة إلى نافلة المغرب مع كونهما

---

(١) راجع المحاضرات: ج ٥ ص ١٢٥.

(٢) منتقى الأصول: ج ٣ ص ٢٧٠.

مستحبّتين بين العشائين فمع الإطلاق المذكور لامجال لدعوى احتمال التباين فإنّه متوقّف على تقييد صلاة النافلة بالقبليّة بالنسبة إلى الغفيلة وتقييد الغفلية بالبعديّة بالنسبة إلى النافلة كما في صلاة الظهر والعصر وهما منتفيان فيهما كما أفاده السيّد المحقّق آية الله العظمى البروجرديّ ﷺ وعليه فلاإشكال حينئذ في الإتيان بركعتين بصورة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب أيضاً ويتحقّق الامتثال بالنسبة إلى كلا الأمرين ـ إلى أن ـ: قال نعم يبق الإشكال في مثل صلاة الغفيلة والوصيّة ونحوهما وأنّه هل تكون من العناوين القصديّة فلايكفي الإتيان بصورتها من دون قصد عنوانها أم لا تكون كذلك فيكفي الإتيان بمجرّد صورتها وإن قصد بها نافلة المغرب مثلاً فيه وجهان[1].

فتحصّل أنّ مقتضى إطلاق أدلّة النافلة والغفيلة هو عدم التباين فلايقاس بالظهر والعصر اللذين يكون متباينين بتقيّد الظهر بالقبليّة بالنسبة إلى العصر وتقيّد العصر بالبعديّة بالنسبة إلى الظهر بل النافلة والغفيلة تكونان عامّين من وجه إذ النافلة المعنونة بعنوان نافلة المغرب تعلّق بها أمر مستقلّ وصلوة الغفيلة تعلّق بها أمر مستقلّ آخر ولابأس بتعلّق أمرين بعد تغاير المتعلّقين من حيث المفهوم والعنوان ويمكن تصادقهما في الخارج ومقام الامتثال بعد عدم اشتراط كلّ بتقدّمه على الآخر أو تأخّره عنه.

نعم لايبعد دعوى احتمال التباين في مثل صلاة جعفر ﷺ ونافلة المغرب لأنّ أدلّة صلوة جعفر ﷺ لاتعرض لها بالنسبة إلى وقت العشائين فإطلاقه من ناحية امتثاله في ضمن نافلة المغرب يحتاج إلى مؤونة زائدة وهي غير محرزة فتأمّل. هذا بخلاف صلاة الغفيلة ونافلة المغرب اللتين كانتا مأمورتين بعنوان الصلوات التي تكون بين العشائين فعدم تقييد كلّ واحد منها بالتقدّم أو التأخّر حينئذ دليل على عدم

---

(١) نهاية التقرير: ج١ ص١٣ ـ ١٦.

التباين فيجوز امتثالها بالتداخل.

والحاصل أنّ دعوى إطلاق الأدلّة في جميع الموارد إلاّ ماخرج لاتخلو عن الإشكال لأنّ الأدلّة في مقام التشريع لا في مقام بيان أحكام الإمتثال وعليه فلايجوز التداخل إلاّ إذا كان انطباق العناوين قهريّاً كالجنس والفصل أو إذا أحرز كون دليل التشريع مطلقاً من هذه الناحية أيضاً كما لايبعد ذلك في تشريع نافلة المغرب وصلاة الغفيلة فإنّهما مشروعتان بعنوان ما يفعل بين العشائين.

اللّهم إلاّ أن يقال: عدم اجتماعهما في مقام الامتثال ناش من اعتبار التقدّم أو التأخّر أو الانفراد أو الاجتماع في نفس المأمور به وعليه فيمكن الأخذ بإطلاق المتعلّقات لنفي هذه الاحتمالات فيجوز التداخل أخذاً بإطلاق المتعلّقات إلاّ إذا قام الدليل على عدمه فتدبّر وبقيّة الكلام في محلّه.

ثمّ إنّ الظاهر من نهاية التقرير للسيّد المحقّق البروجرديّ ﷺ جريان التداخل أيضاً فيما إذا كانت النسبة بين العنوانين هي العموم والخصوص المطلق أو التساوي بدعوى أنّ ملاك تعدّد الأمر هو تغاير المتعلّقين في عالم المفهوميّة سواء كانت النسبة فيهما هو التباين أو التساويّ أو العموم المطلق أو العموم من وجه غاية الأمر أنّه لايمكن التداخل في صورة التباين وأمّا في غيرها من الصور الثلاثة فيتحقّق التداخل في مقام الامتثال وإن لم يقصد العنوانين معاً نعم لو كان العنوانان من العناوين القصديّة التي قوامها بالقصد بحيث لايتحقّق بدونه لايمكن التداخل ما لم يقصد كلاهما(١)

توضيح ذلك أنّ مفهوم الأعمّ إن كان مأخوذاً في الأخصّ كطبيعيّ النافلة والنافلة المختصّة بالأيّام والأمكنة أو طبيعيّ الغسل وغسل الجمعة بناء على كون طبيعة الغسل مأموراً بها للصلاة من جهة الأسباب المختلفة فالمطلق عين ما أخذ في

---

(١) نهاية التقرير: ١٣.

المقيّد فمع العينيّة لايعقل تعلّق الحكمين المتماثلين بالواحد لاستحالة البعث نحو الشيء الواحد ببعثين ولو استحبابيّين فلامناصّ حينئذ من تقيّد متعلّق كلّ منهما بفرد دون الفرد الآخر كما لايعقل تعلّق الحكمين المختلفين به ولذا يجري حكم الامتناع بالنسبة إليه في مسألة أجتماع الأمر والنهيّ لوحدة المتعلّق ولو في الذهن فيحمل النهيّ على الارشاد إلى سائر الأفراد بعد عدم إمكان تعلّق النهي مع الأمر به أو تخصيص النهي بالمشخّصات الخارجة عن الطبيعة الواحدة مثلاً في قوله صلّ ولا تصلّ في الحمام لايمكن اجتماع الأمر والنهي لوحدة المتعلّق بعدما كان المطلق مأخوذاً في المقيّد فيحمل النهي فيه على الإرشاد إلى سائر الأفراد أو يخصّص النهي بالكون في الحمّام من المشخّصات الخارجة عن الطبيعة.

هذا بخلاف ما إذا لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم حرّك ولاتدن إلى موضع كذا أو حرّك وأدن من موضع كذا أو الجنس والفصل كالحيوان والناطق فإنّ العنوانين متغايران بحسب المفهوم الذهنيّ وإن كانت النسبة بينهما الأعم والأخصّ بحسب الخارج والمغايرة المفهوميّة تكفي في جواز اجتماع الأمر والنهي أو اجتماع المثلين فيه لأنّ موطن تعلّق الأحكام هو الذهن ومفهوم الحركة والدنوّ والحيوان والناطق متغايران بحسب الذهن فيجوز تعلّق الحكمين المتماثلين بالعنوانين فيتداخلان في الأخصّ بحسب الخارج.

وهكذا العنوانان المتساويان فإنّهما بحسب الذهن مفهومان متغايران وإن كانا بحسب الخارج متّحدين هذا فيجوز تعلق الحكمين المتماثلين بهما ويتداخلان بحسب الخارج.

ويمكن أن يقال إنّ التعدّد في المتساويين كالأنسان والبشر مع وحدتهما في المسمّى والخارج يكون لفظيّاً لا واقعيّاً وعليه فالتعدّد لا ينتهي إلاّ إلى التأكّد إذ لا معنى لتعدّد الأمر بالنسبة إلى الحقيقة الواحدة المعبّر عنها بالعنوانين المتساويين وتعدّد

اللفظ لايكون موجباً لتعدّد المسمّى ولو في الذهن فلايعقل فيه تعدّد الأمر لاستحالة البعث نحو الشيء الواحد ببعثين مستقلّين وهكذا الأمر في المتلازمين المتساويين كالإنسان والضاحك فإنّ المسمى كاللفظ وإن كان متغايراً ومتعدّداً ولكن المعنون بهما ليس متعدّداً فالأمر الأوّل يغني عن الثاني بل لايعقل إلاّ بعنوان التأكيد نعم لو أُريد بالأوّل فرد وبالثاني فرد آخر أمكن التعدّد ولكن لايتداخلان لتغاير الفردين كما لايتدخّلان فيما إذا تعلّقا بالحقيقة الواحدة وسيأتي إن شاء الله بيانه لايقال يشكل الأمر أيضاً فيما إذا لم يأخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ وكانت النسبة بينهما بحسب الخارج عموماً وخصوصاً لأنّ متعلّقهما واحد بحسب الخارج وليس بمتعدّد لأنّا نقول: تغاير المفهومين في الذهن يكفي بجواز اجتماع المثلين ولايضرّه الإتّحاد الخارجي لعدم كونه متعلّقاً للحكم وإنّما هو مصداق للمفهومين المتغايرين والمسمّى في الأعمّ والأخصّ مفهومان متغايران وحاكيان عن الأمرين المتّحدين كالجنس والفصل فتأمّل.

فتحصّل إلى حد الآن أنّ مقتضى القاعدة هو جواز التداخل فيما إذا كانت النسبة عموماً من وجه أو العموم المطلق إذا لم يؤخذ مفهوم المطلق في مفهوم الأخصّ وأمّا المفهومان المتساويان فتداخل الأمرين فيهما لاينتهي إلاّ إلى التأكّد وإلاّ لزم البعث ببعثين نحو الشيء الواحد ثمّ إنّه لامجال للتداخل فيما إذا كانت النسبة هي التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوة والإطعام فتغاير المتعلّقين فيه لاينتهي إلى التداخل بل إلى التعدّد.

وهكذا لامجال للتداخل فيما إذا كان متعلّق الأمرين حقيقة واحدة لأنّ تعدّد الأمر في الحقيقة الواحدة غير معقول فاللازم أن يكون متعلّق كلّ واحد من الأمرين هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الآخر. ومن المعلوم أنّه لايمكن تداخل الأفراد من مهيّة واحدة لمغايرتها.

ولذلك قال الشيخ الأنصاريّ على المحكيّ أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل ولايكفي إيجاد فعل واحد في مقام فعلين الى أن قال: أنّ متعلّق التكاليف حينئذ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل ولايعقل تداخل فردين من مهيّة واحدة ولايعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير إلاّ أن يكون ناسخاً لحكم السببيّة.

وأمّا تداخل الأغسال فبواسطة تداخل ماهيّاتها كما كشف عنه الرواية مثل تداخل الإكرام والضيافة فيما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرم عالماً وإن سلم عليك فأضف هاشميّاً فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشميّ على وجه الضيافة فيما لو قصد امتثال الأمرين في التعبّديات وأين ذلك من تداخل الفردين.

لايقال: إنّ تعدّد الأسباب يحتمل أن يكون كاشفاً عن تعدّد ماهيّات المسبّبات أيضاً فيصحّ دعوى الاكتفاء لأنّا نقول ظهور لفظ المسبّب في مهيّة واحدة مما لايقبل الانكار ولو سلّمنا فلايجدي لعدم العلم بالتصادق لإمكان المباينة فالقاعدة قاضية بالتعدّد(١).

أورد عليه في مناهج الوصول بقوله: وفيه أنّه إن كان مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل هو الفرد الخارجي كما هو الظاهر فتداخل الفردين غير معقول بلا إشكال لكن تعلّق الحكم بالفرد الخارجي ممتنع.

وإن كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج وإن سمّاه فرداً لكونه تحت العنوان العامّ فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيّة واحدة غير مسلّم بل القيود الواردة على ماهيّةٍ مختلفة فقد تكون موجبة لصيرورة المقيّدين متباينين كالانسان الأبيض والأسود وقد لاتكون كذلك كالإنسان الأبيض والعالم ممّا بينهما

(١) تقريرات الشيخ الأعظم (قدّس سرّه): ص١٧٨ ـ ١٧٩.

عموم من وجه.

فالوضوء في قوله إذا نمت فتوضّأ وإذا بلت فتوضّأ ماهيّة واحدة ولأجل تسليم المقدّمتين لابدّ من كونها مقيّدة بقيدين حتّى يكون كلّ سبب علّة مستقلّة للإيجاب على أحد العنوانين.

لكن لايجب أن يكون بين العنوانين التباين حتّى يمتنع تصادقها على الفرد الخارجيّ.

فمع عدم قيام دليل على امتناعه لايجوز رفع اليد عن الدليل الدالّ على التداخل فرضاً فقوله (أي الشيخ) لايعقل ورود الدليل على التداخل فرع إثبات الامتناع وهو مفقود بل لنا أن نقول لازم ظهور الشرطيّتين فيما ذكرو ورود الدليل على التداخل كون المقيّدين قابلين للتصادق هذا حال مقام الثبوت[١].

وفيه أوّلاً: أنّ المراد من الفرد الخارجي هو وجوده الذهني بنحو الوجود اللافراغي فصورة الذهني من كلّ فرد كنفس الفرد الخارجي في أنّه مغاير لغيره ومباين له ومع المغايرة والمباينة لامجال لتداخل الفردين في واحد كما أنّه لامجال للتداخل في الماهيّتين المتباينتين فالفرد الذهنيّ لايكون قابلاً للانطباق على أزيد من واحد وعليه فلامجال للإشكال بأنّ تعلّق الحكم بالفرد الخارجي ممتنع لأنّه ظرف السقوط لاظرف الثبوت لما عرفت من المراد من الفرد هو صورته الذهنيّة لا الفرد الخارجيّ.

وثانياً: أنّ عنوان الفرد ليس بعنوان كلّي حتّى يكون قابلاً للانطباق على الكثيرين من الأفراد بل المقصود منه هو واحد من الأفراد وحيث لايمكن تعدّد البعث نحو فرد واحد يحمل جمعاً بين الشرطين كلّ واحد على واحد مغاير مع واحد آخر

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٠٩ و ٢١٠.

يكون مبعوثاً إليه.

وعليه فقياس الفرد المأخوذ الذهنيّ على الماهيّات الكليّة وتقسيماتها بالقيود المختلفة التي ربما تكون موجبة لصيرورة المقيّدين متباينين كالإنسان الأبيض والأسود وقد لاتكون كذلك كالإنسان الأبيض والعالم ممّا بينهما عموم من وجه ليس في محلّه لما عرفت من أنّ المراد من الفرد ليس عنواناً كلّياً بل هو واحد من الأفراد.

لايقال: مفاد كلّ قضيّة شرطيّة أو شرطيّة واحدة بالنسبة إلى مرّات تحقّق الشرط أنّ الجزاء لابد وأن يقع عقيب شرطه الموجب له فالواجب بكلّ شرط غير ما وجب بالآخر ومع ذلك فحيث لايقيّد بأزيد من هذه البعديّة فاللازم الاكتفاء بمصداق واحد من الطبيعة لصدق جميع الإيتاآت بقيدها عليه فمقتضى إطلاق كلّ شرطيّة أنّه مع تعدّد الشرط يكون المقام من باب تداخل المسبّبات(١).

لأنّا نقول: إنّ كلّ شرطيّة ظاهرة في كونه موجباً لأثر غير أثر الآخر بعدما عرفت من عدم مكان اجتماع الشرطين بالنسبة إلى واحد فإذا كان أثر كلّ مغايراً مع الآخر ومبايناً له فالاكتفاء بمصداق واحد خلف في كون كلّ منهما موجباً لأثر مباين للآخر كما أفاد الشيخ الأعظم ﷺ حيث قال: إنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل ولايكفي إيجاد فعل واحد في مقام فعلين.

وثالثاً: أنّ بعدما عرفت من امتناع التداخل في ما إذا كانت متعلّق الأمرين حقيقة واحدة اتّضح صحّة ما أفاده الشيخ ﷺ من أنّه لايعقل ورود الدليل على التداخل إلاّ أن يكون ناسخاً لسببيّة متعدأدة بأن يكون السبب صرف الوجود من الأسباب أو يكون كاشفاً عن تداخل الماهيّات المختلفة كما يظهر من بعض النصوص كقوله عليه السلام إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد فإنّه كما في نهاية

---

(١) تسديد الأصول: ج١ ص ٤٨٠.

الأفكار ظاهر في أنّ الأغسال مع اتّحادها صورة مختلفات بحسب الحقيقة وقابليّة التصادق على الواحد حيث إنّ قضيّة الاجتزاء بغسل واحد عن المتعدّد حينئذ إنّما هو من جهة تصادقها على الواحد[1].

ورابعاً: أنّ مثال الوضوء خارج عن محلّ البحث لأنّ الشرط فيه هو صرف الوجود من النواقض فلايكون من باب الأسباب المتعدّدة إذ مع تأثير النوم لامجال لتأثير البول وبالعكس.

وخامساً: أنّ مع الاعتراف بظهور الشرطيّة في استقلال التأثير وكون أثر كلّ منها غير أثر الآخر لامجال لدعوى عدم وجوب أن يكون بين العنوانين تباين.

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب

ولايخفى عليك أنّ مرجع الشك في تداخل الأسباب وعدمه إلى الشكّ في التكليف الزائد لا في السقوط بعد الثبوت ومجراه هو البراءة.

فإنّ الشك في تداخل الأسباب وعدمه يرجع الى احتمال كون المأثّر هو الجامع بينها المنطبق على أوّل الوجود أو كون كلّ واحد مؤثراً.

وعليه فيجوز له الاكتفاء بوجود واحد لإصالة البراءة عن التكليف الزائد إذ المتيقّن هو حدوث تكليف واحد.

لايقال: هذا فيما إذا كان الجزاء حكماً تكليفياً محضاً وأمّا إذا كان تكليفاً مرتّباً على وضع كما إذا وقع في بئر ميّتا الإنسان أو أصاب البول يد أحد مرّتين فربما يقال إنّ هذا الأمر الوضعي يحتمل بقاؤه بعد العمل بالمتيقّن من التكليف فيحكم بمقتضى الاستصحاب ببقائه ويرتّب عليه آثاره فيحكم في المثال بنجاسة البئر واليد إلاّ إذا أتى

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص: ٤٩٠

بما يتيقّن معه بالفراغ.

لأنّا نقول: نمنع ذلك لأنّ وقوع الميّت الثاني من الإنسان في البئر أو أصابة البول ثانياً إن كان بعد وقوع الميّت الأوّل في البئر وبعد حدوث إصابة البول أوّلاً فلامجال لاستصحاب البقاء لأنّ الأمر بالعكس فإنّ بعد حدوث الأوّل ووقوعه كان المعلوم هو عدم تنجّس البئر بسبب آخر وعدم تنجّس اليد بسبب آخر فإذا وقع الثاني أو حدث الثاني شكّ في التنجّس الثاني فمقتضى الاستصحاب هو عدمه.

وإن كانا واقعين أو أصابا دفعة وشككنا في أنّ كلّ واحد مؤثّر أو الجامع بينهما فبعد العمل بالمتيقّن من التكليف يمكن استصحاب بقاء جامع النجاسة لأنّ قبل العمل بالمتيقّن من التكليف علمنا بوجود النجاسة فإن كان المؤثّر هو الجامع وصرف الوجود بينهما ارتفعت النجاسة بالعمل المتيقّن وإن كان المؤثّر هو كلّ واحد منهما فلاترتفع النجاسة بالعمل المذكور فالنجاسة في ما إذا كان المؤثّر كلّ واحد منهما طويل البقاء بخلاف ما إذا كان المؤثّر هو صرف الوجود والجامع بينهما فإنّها ترتفع بالعمل المذكور وحيث شككنا في المؤثّر أنّه هو كلّ واحد أو صرف الوجود أمكن استصحاب بقاء جامع النجاسة ولكنّه لا أثر له إذ الأثر مترتّب على الأفراد لا على الجامع واستصحاب جامع النجاسة لإثبات تأثير كلّ واحد منهما لامجال له لأنّه أصل مثبت فتحصّل أنّ مع التعاقب كان المستصحب هو عدم تنجّس البئر أو اليد بالمؤثّر الآخر فلامجال لاستصحاب بقاء النجاسة ومع التقارن أمكن استصحاب جامع النجاسة ولكنّه لا أثر شرعيّ له بعد كون الآثار مترتّبة على الأفراد واستصحاب الجامع لترتيب الأثر على الأفراد أصل مثبت فلامجال له كما لايخفى.

هذا كلّه بالنسبة إلى مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب.

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل المسبّبات

وإذا شكّ في تداخل المسبّبات في أنّه هل تسقط المسبّبات المتعدّدة بوجود واحد أو لا تسقط فرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال والسقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت واشتغال الذمّة فالتداخل خلاف الأصل والقاعدة ويحتاج إلى إقامة الدليل ومع عدمه فمقتضى القاعدة هو لزوم الإتيان بكلّ واحد منها حتّى يحصل الفراغ اليقينيّ بعد الاشتغال اليقينيّ.

فحينئذ إذا شكّ في تداخل المسبّبات من ناحية الشكّ في احتمال تصادق العناوين المتعدّدة على مجمع واحد فالمرجع فيه إلى الاشتغال لا غير لو لم تقل بكفاية إطلاق المتعلّقات لنفي احتمال مدخليّة التقدّم والتأخّر وأحراز إمكان التصادق أو لو كان دليل المسببات لبيّاً أو لو أجمل الدليل من جهة قيام القرائن المختلفة بحيث أختلت المقدّمات وإلاّ فمقدّمات الاطلاق جارية في المتعلّقات ومقتضاها هو عدم أتّخاذ قيد فيها يمنع عن التصادق فلامجال للشكّ المذكور.

ربما يقال إن كان الجزاء حكماً تكليفيّاً محضاً فحيث إنّ الشكّ في التطابق يكون لامحالة منشأه الجهل بحدود العنوان المكلّف به ولا محالة هذا الشكّ سار في كلّ منهما وحينئذ فإن كان الأمر دائراً في كلّ منهما بين الأقلّ والأكثر تجري البراءة عن الزائد المشكوك فلايجب في كلّ منهما إلاّ الأقلّ اللازم منه تطابقهما على واحد كما إذا شكّ في أنّ الواجب طبيعة الوضوء الواقعة بعد موجبه أو هي مقيّدة أيضاً باستقلاله في مقام الامتثال فوجوب الوضوء الواقع بعد موجبه معلوم وقيد الاستقلال مشكوك تجري البراءة عنه فلايجب إلاّ الوضوء بعد الموجب ووضوء واحد مصداق لكلتا الطبيعتين انتهى.

وفيه أنّه إن أُريد بكون منشأ الشكّ هو الجهل بحدود العنوان المكلّف به

ولامحالة هذا الشكّ سار في كلّ منها ما ذكرناه من أنّ مقتضى مقدّمات الإطلاق في المتعلّقات هو عدم تقيّدها بما يمنع عن صدقها وتطابقها على جود واحد فلا ارتباط له مع البراءة لأنّه أخذ بمقدّمات الإطلاق وقد عرفت كفايتها لرفع احتمال التباين فيما إذا جرت المقدّمات هذا مضافاً إلى أنّ احتمال تقييد المتعلّقات بأحكام الامتثال لامجال له بعد كون الأدلّة في مقام تشريع الأحكام لا أحكام الامتثال فاللازم هو إرجاع القيد إلى قيود المتعلّقات كما بيّناه.

وإن أُريد بذلك أنّ المتعلّقات مجهولة في مفادها ومفهومها في نفسها ففيه منع واضح فإنّ مفاهيمها واضحة ولا إجمال لها ولاتقاس بموارد الشبهات المفهوميّة وإنّما الشكّ في كونها مقيّدة بما يمنع عن تطابقها على مصداق واحد وعدمه وهو كما عرفت مجرى مقدّمات الإطلاق ومع عدم جريانها فاللازم هو الفراغ اليقينيّ لمعلوميّة الاشتغال بالمتعدّد بعد ظهور الشرطيّة في الاستقلال والحدوث بعد الحدوث ولامجال للبراءة كما لايخفى.

ثمّ إنّه إن شكّ في التداخل من جهة احتمال تأكّد الوجوب وعدمه ذهب في نهاية الأفكار إلى أنّه لا محيص حينئذ من الاحتياط حيث يعلم تفصيلاً بتأثير كلّ شرط في مرتبة من التكليف وإنّما الشكّ في تعلّقها بوجود واحد أو بوجودين وبعبارة أُخرى يعلم تفصيلاً بأنّه من قبل كلّ شرط توجّه الزام إلى المكلّف وإنّما الشكّ في تعلّقها بوجود واحد فيلزمه تأكّد الوجوب فيه أو بوجودين مستقلّين وفي مثله لامحيص إلاّ من الاحتياط من جهة أنّه في الاكتفاء بإيجاد واحد يشكّ في الخروج عن عهدة ذلك التكليف الناشئ من قبل الشرط الثاني لاحتمال تعلقه بوجود آخر[1].

ولايخفى عليك أنّه لامجال لاحتمال التأكيد بعد استظهار تعدّد المتعلّق بتقدير

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص٤٩٤ ـ ٤٩٥.

الوجود في كلّ واحد منهما في الحقيقة الواحدة لأنّ مقتضى الجمع بين الدليلين هو بعث كلّ واحد إلى فرد مغاير مع فرد آخر ومع المغايرة لامجال لاحتمال التأكيد نعم لو قلنا بأنّ متعلّق الوجوب هو نفس الطبيعة لا وجودها وفردها لكان للاحتمال المذكور مجال ولكنّه سبق أنّ الطبيعة ليست مطلوبة حتّى يحمل الوجوبان المتعلّقان بها على التأكيد لوحدة المتعلّق بل المتعلّق هو وجود الطبيعة وهو ممّا يقبل التعدّد فمع كون المتعلّق قابلاً للتعدّد والتكرار يكون مقتضى ظهور القضيّة في الحدوث عند الحدوث هو حدوث الوجود وهو مساوق لحدوث الفرد ومن المعلوم أنّ دلالة كلّ قضيّة على ذلك تنتهي إلى مطلوبيّة وجودين وفردين من الحقيقة وحيث إنّ الفردين متغاريران فلامجال لاحتمال التأكيد كما لايخفى وإن أبيت عما ذكر وشكّ في تعلّقه بوجود واحد أو وجودين فلامجال للزوم الاحتياط إذ لاعلم بالاشتغال بالأزيد من واحد حتّى يجب الفراغ عنه ومجرّد معلوميّة توجّه إلزام نحو المكلّف مع احتمال تعلّقها بواحد وكونه تأكيداً لايوجب العلم باشتغال التكليفين إذ مع الاحتمال المذكور لايفيد الإلزامان إلاّ تكليفاً مؤكّداً.

هذا مضافا إلى أنّه لامجال لاحتمال التأكيد في العامّين من وجه وإلاّ لزم الجمع بين التأكيد والتأسيس في صيغة واحدة فإنّها بالنسبة إلى مادّة الافتراق تأسيس وبالنسبة إلى مادّة الاجتماع تأكيد وهو كما ترى.

فتحصّل أنّ مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل المسبّبات هو عدم التداخل فيما اذا لم يكن إطلاق في المتعلّق يقتضي جواز التداخل فإنّ مرجع الشكّ حينئذ إلى الشكّ في ناحية الامتثال والسقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت واشتغال الذمّة فاللازم حينئذ هو الإتيان بكلّ واحد حتّى يحصل اليقين بالفراغ بعد العلم بالاشتغال.

الخلاصة:

المقصد الثالث في المفاهيم

وهنا فصول:

الفصل الأوّل في تعريف المفهوم والمنطوق

ولايخفى أنّ المنطوق هو ما دلّت عليه القضيّة الملفوظة بالدلالة المطابقيّة أو التضمنيّة.

والمفهوم على تقدير ثبوته هو ما دلّت عليه القضيّة غير المذكورة في شخص الكلام وهي التي تستفاد من القضيّة الملفوظة بالدلالة الالتزاميّة بسبب اشتمال القضيّة الملفوظة على خصوصيّة وهي تستتبع القضيّة غير المذكورة بلزوم بيّن بالمعنى الأخصّ ولقد أفاد وأجاد في الكفاية حيث قال: إنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيّة المعنى الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصيّة ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه.

وممّا ذكر يظهر أنّ المفهوم مستند إلى اللفظ لأنّ الخصوصيّة المذكورة في القضيّة الملفوظة تدلّ على القضية غير المذكورة.

وبهذا الاعتبار يكون البحث عن المفاهيم من مباحث الألفاظ ثمّ الفرق بين المفهوم والمعنى الالتزامي بأنّ المفهوم أخصّ منه لاعتبار الخصوصيّة الملفوظة في القضيّة المذكورة في المفهوم دون المعنى الالتزامي إذ يكفي الملازمة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي.

ثمّ إنّ المنطوق والمفهوم يكونان من أوصاف المدلول لا الدالّ ولا الدلالة كما

يظهر من تعاريف القوم منهم الحاجبي حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

قال الشيخ الأعظم ﷺ: إنّ لفظة «ما» موصولة فتدلّ على أنّ المنطوق وخلافه من أوصاف المدلول.

ويظهر ممّا ذكرناه من اعتبار التابعيّة بين المفهوم والمنطوق باعتبار اشتمال المنطوق على خصوصيّة تستتبع القضيّة غير المذكورة خروج مثل وجوب المقدّمة على المفهوم لأنّ الصيغة الدالّة على وجوب ذي المقدمة لاتشتمل على خصوصيّة تدلّ باعتبارها على وجوب مقدّماته بل منشأ وجوب المقدّمة على تقدير ثبوته هو الملازمة العقلية بين الوجوبين مع عدم خصوصيّة في صيغة وجوب ذي المقدّمة.

وهكذا يظهر خروج دلالة الاقتضاء عن المفهوم كدلالة للآيتين أي قوله تعالى: (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وقوله عزّوجلّ: (والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين) على أنّ مدّة أقلّ مدّة الحمل هو ستّة أشهر وذلك لأنّ هذه الدلالة تكون بحكم العقل إذ لايمكن جعل مدّة الرضاع حولين مع زيادة مدّة الحمل عن ستّة أشهر وإلاّ لزم ازدياد الحمل والفصال عن ثلاثين شهراً هذه الدلالة كما عرفت من جهة حكم العقل جمعاً بين الآيتين لا من جهة خصوصيّة مذكورة في إحدى الآيتين ثمّ لايذهب عليك أنّ استفادة المفهوم من المنطوق على القول بها تكون باعتبار اشتمال المنطوق على الخصوصيّة المستتبعة للقضيّة غير المذكورة ومن المعلوم أنّها هي استفادة من ألفاظ المنطوق باعتبار وضع أداة الشرط أو القضيّة الشرطيّة أو مقدمات الإطلاق الجارية في الكلام.

وعليه فما نسب الى القدماء من أنّ الدلالة على المفهوم من باب دلالة الأفعال لبناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغاية وفائدة لا لغواً وأنّ الغاية المنظورة هي إفادة المعنى أيّ شيء كان وليس هذا مربوطاً بباب دلالة

الألفاظ على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية لا لغواً وهذا مقدّم بحسب المرتبة على الدلالة الثابتة للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه لأنّه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ ولذا يحكم به العقلاء قبل الإطّلاع على المعنى الموضوع له تفصيلاً.

وهذا البناء كما يكون ثابتاً بالنسبة إلى مجموع الكلام فكذلك يكون ثابتاً بالنسبة إلى أبعاضه.

منظور فيه لعدم إحراز النسبة المذكورة بل يخالفها ما حكى عن الحاجبي لظهور تعريفه في أنّ المنطوق والمفهوم من باب دلالة الألفاظ لا من باب الأفعال وبناء العقلاء.

هذا مضافاً إلى أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادي لدلالة الألفاظ على معانيها إذ لايستفاد منها إلاّ الدلالة الإجمالية وأمّا التفصيل فهو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ وعليه فمجرّد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخالة القيد في المطلوب لاينفي دخالة شيء آخر في شخص الحكم في المنطوق بل هي متوقّفة على استظهار الانحصار من مدلول اللفظ.

ثمّ إنّ البحث في المقام بحث عن وجود المفهوم لا البحث عن حجيّته لأنّ حجيّة الظهورات مفروغ عنها.

الفصل الثاني: في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وعدمها

ولايخفى أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالتها بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شيء عند ثبوت شيء فكذلك تدلّ بالإلتزام على الانتفاء عند الانتفاء.

واستدلّ له بوجوه:

منها التبادر بدعوى أنّ المنساق من الجملة الشرطيّة هو تعليق شيء وتوقّفه

على شيء آخر وهو دليل على كون الجملة الشرطيّة موضوعة لذلك.

ومقتضاه هو الانتفاء عند الانتفاء إذ لامعنى للتوقّف إلاّ ذلك.

ويؤيّده ما هو المعروف من أنّ أداة «لو» للامتناع إذ مقتضاه هو الالتزام بالمفهوم والعلّيّة المنحصرة وإلاّ فلاوجه لامتناع التالي بمجرّد امتناع المقدّم مع إمكان وجود علّة أُخرى.

هذا مضافاً إلى شهادة صحّة الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتك ولكنّك لم تضربني فلاأضربك مع أنّه لو لم يكن للقضيّة الشرطيّة مفهوم لم يكن حاجة إلى الاستدراك.

أُورد عليه بأنّ تبادر العلّيّة المنحصرة من الجملة الشرطيّة غير ثابت بل غايته هو تبادر الترتب.

ولعلّ وجهه هو توهّم انصراف الترتّب الّذي يدلّ عليه الجملة الشرطيّة الى التوقّف والتعليق من جهة كونه أكمل الأفراد من الترتّب مع أنّ مجرّد الأكمليّة لايوجب الانصراف.

هذا مضافاً إلى إمكان منع الأكمليّة فإنّ الانحصار لايوجب الأكمليّة.

وأمّا تأييد ذلك بكلمة «لو» وصحّة الاستدراك ففيه منع كون ذلك دليلاً على الوضع لإمكان ذلك مع القول بالدلالة من باب الإطلاق أيضاً فالدليل أعم من المدّعى وبالجملة دلالة القضية على حصر العلّة في المقدّم أعم من أن يكون ذلك من جهة الوضع أو مقدّمات الإطلاق أو المركّب منها، فتدبّر جيّداً.

منها ما في نهاية الأفكار من إطلاق الجزاء وبيانه أنّ قولهم أكرم زيداً مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة لايقتضي إلاّ مجرّد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ للعمرو.

وإهماله من هذه الناحية لاينافي إطلاقه من ناحية أُخرى ومن أنّ هذا الحكم

ثابت على الإطلاق لزيد من دون فرق بين حالاته من القيام والقعود والمجيئ ونحوه.

وبعبارة أخرى أنّ الموضوع بإعتبار حالاته مطلق ويلزمه قهراً إطلاق في طرف الحكم المترتّب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات.

فإذا ورد عليه أداة الشرط لايقتضي إلاّ مجرد إناطة النسبة الحكميّة بما لها من المعنى الإطلاقي بالشرط وهو المجيئ لأنّ ما هو شأن الأداة إنّما هو إناطة الجملة الجزائية بما لها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضيّة الحمليّة أو الإنشائيّة بالشرط.

فإذا كان مقتضى طبع القضيّة في مثل قولهم أكرم زيداً هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الإطلاق الملازم لإنحصاره وعدمِ فرد آخر منه في بعض الحالات وكان قضيّة الأداة على ما هو شأنها إناطة تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجيئ فلاجرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصيّة بمقتضى ما بيّناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيئ.

وهذا البيان لايحتاج في إثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى إثبات العلية المنحصرة لأنّ إطلاق الجزاء يكفي في إفادة المفهوم من جهة أنّ لازم إناطة مثل هذا الحكم الشخصي حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء.

وحيث أنّه فرض انحصار الطبيعي أيضاً بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي قهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العلّيّة المنحصرة.

ويمكن أن يقال أنّ إطلاق القضيّة من جهة موضوعها بحسب الأحوال ومنها المجيئ وعدمه غير باقٍ بمجرّد إناطة القضيّة بالشرط وهو المجيئ ومع عدم اطلاق القضيّة بالنسبة إلى عدم المجيئ فلادليل على نفي الحكم الآخر في صورة عدم المجيئ بجهة أُخرى إلاّ إذا أفادت القضيّة الشرطيّة علّيّة منحصرة وهو أوّل الكلام كما لايخفى.

ومنها إطلاق أداة الشرط بدعوى أنّ مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في أداة الشرط أنّ المراد من الترتّب المستفاد من أداة الشرط هو الترتّب بنحو العليّة المنحصرة لأنّه الذي لايحتاج الى مؤونة زائدة على بيان نفس الترتّب بقول مطلق إذ قيده عدمي لأنّ المترتّب العلّي المنحصر هو الترتب على الشرط لاغير بخلاف الترتّب غير المنحصر فإنّه الترتّب على الشرط وعلى الغير ومن المعلوم أنّ الترتّب غير المنحصر يحتاج إلى المؤونة الزائدة فكما أنّ في إثبات نفسيّة الوجوب يتمسّك بالإطلاق ويقال أنّ خصوصيّة الوجوب النفسي خصوصيّة عدميّة لأنّه الوجوب لا للغير بخلاف الوجوب الغيري فإنّه الوجوب للغير فكذلك يتمسّك بالإطلاق في الترتّب العلّي المنحصر بعدما عرفت من أنّه هو الترتّب المطلق ولايحتاج إلى المؤونة الزائدة.

يمكن أن يقال قياس المقام بالوجوب النفسي قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسي يغاير الوجوب الغيري بخلاف الترتّب في المقام فإنّ سنخ الترتّب في العلّيّة المنحصرة لايغاير الترتّب في غير المنحصرة إذ الانحصار وعدمه ليسا من شؤون العلّيّة بل هما من شؤون العلّة.

وليس مدلول الأداة هو التعليق والتوقيف حتى يقال أنّه ملازم للانحصار ويغاير مع ما لم يكن للانحصار وعليه فالترتّب بنحو الانحصار وبنحو غير الانحصار مصداقان للترتّب وإرادة كلّ واحد منهما يحتاج إلى القرينة ولايكفي ليتعيّن أحدهما الأخذ بالإطلاق، فتأمّل.

ومنها إطلاق الشرط بدعوى أنّ إطلاق الشرط من دون قيد لولا شرط آخر يقتضي أن يكون الشرط مؤثّراً بالفعل وحده وبخصوصه من دون تقييده بعدم شيء آخر في السابق أو المقارن وهذا المعنى هو العلّة المنحصرة.

يمكن أن يقال لا إنكار في الدلالة على المفهوم مع كون المتكلّم في مقام بيان

المؤثّر الفعلي بنحو المذكور ولكنّه نادر جدّاً، بل القدر المسلّم في القضيّة الشرطيّة هو كون المتكلّم في مقام إفادة العليّة وصلاحيّة الشيء للتأثير من دون دخل شيء آخر وجوداً أو عدماً في العليّة الشأنيّة هذا مضافاً إلى أنّ الجـزاء إذا كان قـابلاً للـتكرار لايدلّ الفعليّة المذكورة على الانحصار بل مقتضى فعليّة كل شرط هو تأثير كل شرط في فرد من الجزاء ولاينافي الفعليّة في التأثير مع تعدّد الشرط وعليه فلاينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط والعلّة.

ومنها أنّ تلفيق الوضع في أداة الشرط مع الإطلاق في الشرط يكفي في إفادة المفهوم كما ذهب إليه في الفصول وحاصل كلامه أنّ دلالة أداة الشرط عـلى إنـاطة الجزاء بالشرط وترتّبه عليه وضعيّة ولذا يكون استعمالها فيما لا إناطة فيه مجازاً هذا بخلاف دلالته على تعيين الشرط المذكور في تلو الأداة فإنّها مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في الشرط بعد عدم ذكر كلمة «أو شيء آخر» ولذا إذا ظهر تعدّد الشرط لايلزم منه أن يكون الاستعمال مجازاً بل غايته هو المخالفة مع الظهور الإطلاقي فيحمل على أنّ الشرط أحد الأمرين جمعاً بين الأدلّة.

والدليل على كون الأداة موضوعة للترتّب واللزوم هو تبادر العلقة بين الشرط والجزاء بحيث تقتضي عدم انفكاك الجزاء عن الشرط.

وأمّا انّ الشرط سبب للجزاء أو مسبّب عنه أو مشارك له في العلّة فـلامجال للثاني في الجزاء الانشائي إذ لاسببيّة للجزاء الإنشائي بالنسبة إلى الشرط كما لامجال للثالث إذ الظاهر من الشرط والجزاء هو دخالة الشرط في الجزاء لا كونهما معلولين لعلّة ثالثة فلايحمل عليه من دون قرينة فبقي الأوّل وهو أن يكون بينهما ترتّب وسببيّة وأمّا أنّ هذه السببيّة هل تكون منحصرة أولا فلا دلالة للأداة عليها بحسب الوضع.

نعم يمكن أن يتمسّك لها بإطلاق الشرط فإنّ إطلاق الشرط من دون ضميمة «أو شيء آخر» ظاهر في تعيين المذكور وعدم دخالة شيء آخر في ترتّب الجزاء عليه

وليس المراد من الإطلاق هو إطلاق الجزاء وإثبات أنّ ترتّبه على الشرط إنّما يكون على نحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة حتّى يرد عليه بأنّ ترتّب المعلول على علّته المنحصرة ليس مغايراً في السنخ مع ترتّب غير المنحصرة بل هو في كليهما على نحو واحد فإذن لامجال للتمسّك بالإطلاق لإثبات الترتّب على العلّة المنحصرة بل المراد هو إطلاق الشرط من دون ضميمة شيء آخر معه.

وهذا الإطلاق مع انضمام مفاد الأداة يدلّ على تعليق خصوص الجزاء على خصوص الشرط بحيث إذا حصل الشرط ثبت الجزاء وإذا انتفى الشرط انتفى الجزاء.

فالقضيّة الشرطيّة بعد كون المتكلّم في مقام البيان تدلّ على الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء وبالجملة فكما أنّه لو شكّ في مدخليّة شيء آخر في شرطية المذكور يدفع بالإطلاق فكذلك لو شكّ في وجود البديل للمذكور يدفع بالإطلاق وهذا لايعتبر إلاّ الإنحصار كما لايخفى.

ويشهد على أنّ الجملة الشرطيّة دلّت على المفهوم عدّة من الروايات منها صحيحة أبي أيّوب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنّا نريد أن نتعجّل السير وكانت ليلة النفر حين سألته فأيّ ساعة ننفر؟ فقال لي أمّا اليوم الثاني فلاتنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة النفر وأمّا اليوم الثالث فإذا ابيضّت الشمس فانفر على بركة الله فإنّ الله جلّ ثناؤه يقول فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخّر فلا إثم عليه فلو سكت لم يبق أحد إلاّ تعجّل ولكنّه قال ومن تأخّر فلا إثم عليه[1].

وهذه الرواية ونحوها تكفي لإثبات المفهوم للقضيّة الشرطيّة بما هي هي من دون ضمّ قرينة إليها لأنّ قوله عليه السلام فلو سكت لم يبق أحد إلاّ تعجّل يدلّ على أنّ المفهوم من القضيّة الشرطيّة هو أنّ من لم يتعجّل فعليه الإثم وكان ذلك مفهوماً عرفيّاً

(١) الكافي: ٤ ص ٥١٩ و ٥٢٠.

بحيث لو سكت الله تعالى ولم يقل ومن تأخّر فلا إثم عليه لم يبق أحد إلاّ استفاد من القضيّة الشرطيّة حرمة التأخير وتعجّل لئلاّ يبتلي بالحرمة.

فالأظهر كما أفاد صاحب الفصول وذهب اليه صاحب الحاشية والشيخ الأعظم وغيرهم من الأعلام هو أنّ القضيّة الشرطيّة تدلّ على المفهوم أعني الانتفاء عند الانتفاء.

بقي التنبيه على أمور:

أحدها: أنّ المنتفي في المفهوم هو سنخ الحكم المعلّق على الشرط عند انتفاء الشرط وانتفاء سنخ الحكم هو انتفاء طبيعة الحكم وانتفاء الطبيعة ليس إلاّ بانتفاء جميع الأفراد ولاتدلّ القضيّة الشرطيّة على انتفاء الطبيعة عند انتفاء الشرط إلاّ إذا كان الشرط في القضيّة الشرطيّة علّة منحصرة لوجود الطبيعة فالحكم المعلّق في القضيّة الشرطيّة هو الطبيعة وهذه الطبيعة تحقّقت ببعض الأفراد عند وجود الشرط وتنتفي بجميع الأفراد عند انتفاء الشرط.

وليس الحكم المعلّق في القضيّة الشرطيّة هو شخص الحكم فإنّه خارج عن محلّ الكلام إذ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو علّته عقلي ولايحتاج إلى إقامة دليل على انحصار علّته بأداة أو غيرها.

وليس الحكم المعلّق فيها هو الحكم الكلّي بحيث لا يشذّ عنها فرد منها لعدم الفرق بين أكرم زيداً في القضيّة الشرطيّة وبين أكرم زيداً في غيرها فكما أنّ أكرم زيداً ليس في الثاني كلّياً فكذلك في القضيّة الشرطيّة وليس الحكم المعلّق في القضيّة الشرطيّة هو صرف وجوب الطبيعة الذي هو ناقض للعدم الكلّي بحيث إذا تحقّق صرف الوجوب نقض العدم الكلّي وإذا انتفى شرط صرف الوجوب بقي العدم المطلق لأنّ الوجود نقيض العدم وكلّ وجود بديل عدم نفسه لا العدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه لا انتفاء سنخ الوجوب.

وبالجملة انتفاء ناقض العدم لايوجب بقاء العدم المطلق على حاله بل هو عدم ما هو ما بديل له فتعليق الوجوب على الشرط بهذا المعنى لايقتضى انتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق هو أن يقال أنّ المعلّق على العلّة المنحصرة هو طبيعة وجوب الإكرام المنشأ في شخص هذه القضيّة لكنّه لابما هو متشخّص بلوازمه بل بما هو وجوب وطبيعة والوجه في كون المراد من الحكم هو طبيعة الحكم هو أنّ التعليق يكون لمناسبة بين الشرط ومادّة الجزاء وهذه المناسبة لاتختصّ بفرد من المادّة بل إذا كانت علّة الوجوب بما هو وجوب منحصرة في المجيئ استحال أن يكون وجوب فرد آخر بعلّة أخرى.

ولقد أفاد وأجاد في الكفاية حيث قال: إنّ المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم وعليه فلاحاجة في إثبات المفهوم إلى إثبات سنخ الحكم في المنطوق بل يكفي تعليق طبيعة الحكم مع إفادة أداة الشرط ومقدّمات الإطلاق انحصار العلّة فالهيئة وإن كانت جزئية ولكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصية وجعل الشرط علّة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعته وعليه فبانتفاء الشرط ينتفي طبيعة الوجوب وهو مساوق لانتفاء سنخ الحكم.

هذا كلّه بحسب القاعدة الكلّيّة في القضايا الشرطيّة من دون قيام قرينة على ارادة شخص الحكم وأمّا مع قيام القرينة على إرادة شخص الحكم فلاإشكال في أنّ الانتفاء عند الانتفاء حينئذ يكون عقليّاً لا بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب كما أنّ الغالب في مثل الوقوف والنذور والعهود والوصايا يكون كذلك ولذلك تكون خارجة عن دائرة المفاهيم ثمّ إنّ البحث المذكور فيما إذا كان الجزاء في القضيّة الشرطيّة إنشاء.

وأمّا إذا كان الجزاء قضيّة خبريّة وإن استعملت بداعي الإنشاء فليس بجزئي بل هو كلّي وتدلّ القضيّة حينئذ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند

انتفائه ومن المعلوم أنّ الدلالة على الانتفاء من جهة دلالة القضيّة على انحصار العلة لا من جهة الدلالة العقلية فلاتغفل.

ثانيها: أنّ محلّ الكلام في القضايا الشرطية هو ما إذا كان الموضوع ثابتاً في صورتي وجود الشرط وعدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع هو زيد والمحمول وجوب الإكرام والشرط هو المجيئ والموضوع ثابت في صورة وجود المجيئ وعدمه.

وأمّا إذا لم يكن الموضوع محققاً إلاّ بالفرض والشرط كقوله إن رزقت ولداً فاختنه فهو خارج عن محلّ الكلام لأن انتفاء الحكم في هذه الصورة بانتفاء الموضوع عقلي ولامفهوم للقضيّة إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتى يمكن أن يدلّ القضيّة الشرطيّة على انتفاء الحكم فيه.

ثالثها: أنّ دائرة المفهوم تتسع بتعدّد القيود والشروط في القضيّة الشرطيّة إذ انتفاء كلّ قيد يكفي في انتفاء الجزاء مثلا إذا قال السيّد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجئ فلايجب إكرامه وإذا قال إن جاء زيد وسلّم عليك وأتى بهدية فأكرمه كان مفهومه انتفاء الإكرام بانتفاء أحد الأمور المذكورة.

رابعها: أنّه لا إشكال في لزوم التطابق بين المفهوم والمنطوق في جميع القيود عدى السلب والايجاب.

فالمفهوم من قولك إن جاء زيد يوم الجمعة فاأكرمه يوم السبت أنّه إن لم يجيئك زيد يوم الجمعة لايجب إكرامه يوم السبت.

ولا كلام فيه إلاّ في العموم المأخوذ في الجزاء فانه قد وقع الخلاف بين الأعلام في أنّه لو أخذ العموم على وجه الاستغراق في المنطوق هل يكون المفهوم هو رفع الايجاب الكلّي الملائم مع الإيجاب الجزئي أو يكون المفهوم هو السلب الكلّي.

واستدلّ للأوّل بما هو مقرّر في المنطق من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه ومقتضى

ذلك أن نقيض الموجبة الكليّة السالبة الجزئيّة ونقيض السالبة الكلّيّة الموجبة الجزئيّة وهذا هو التفاهم العرفي في أمثال تلك القضايا.

في نفس القضيّة المذكورة في الجزاء يلاحظ الآحاد مستقلاً ولايلاحظ العموم إلاّ مرآة لها.

وعند ملاحظة القضية مع ارتباطها بالشرط يلاحظ العموم مستقلاً.

والتطابق بين المنطوق والمفهوم محفوظ لأنّ العموم ملحوظ مستقلاً في المنطوق والمفهوم غايته أنّ العموم منحلّ إلى الأشياء بنفسه في المنطوق دون المفهوم فإنّه رفع المنطوق ولايلزم فيه الاستغراق.

يمكن أن يقال أنّ ملاحظة المتكثّرات بعنوان واحد وشيء وحداني عين.

ملاحظة المتكثّرات بنفسها لأنّ المفروض أنّ العنوان الوحداني مرآة بالنسبة اليها وملاحظة العموم بما هو عموم بعنوان الموضوع المستقلّ يحتاج إلى مؤونة زائدة مضافاً إلى أنّه خلف في كون العام للاستغراق وأداة الشرط لمجرّد الإناطة لا لتغير موضوع القضيّة الجزائية وعليه فالاستظهار المذكور في القضايا الشرطيّة الدالّة على المفهوم محلّ تأمّل وإشكال.

واستدلّ للثاني بأنّ مفاد القضية الشرطية إذا كان الشرط علة منحصرة هي عليّة الشرط بالإضافة الى كلّ واحد من الأفراد ولازم ذلك هو انتفاء الحكم عن كلّ واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلاً قوله ﷺ إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء يدلّ بالمنطوق على أنّ الكرّيّة علّة منحصرة لعدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات للماء فعلّة عدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات بالنسبة الى الماء منحصرة في الكرّيّة وعليه فلامفرّ من القول بعموم المفهوم لأنّه إذا كان العموم حاصلاً من علّة واحدة منحصرة يلزم من انتفاء هذه العلّة انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإنّ العموم عبارة عن نفس الآحاد فلو كان

لبعض الآحاد علّة أُخرى للحكم فلم يتحقّق العموم بعليّة هذه العلة بل بعض الأفراد وبعضها الآخر بعليّة العلّة الأخرى وهو خلف في كون العلّة علّة منحصرة وهذه قرينة على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجبة الكلّيّة هي السالبة الجزئية ونقيض السالبة الكلّيّة هي الموجبة الجزئيّة والثاني أقرب على المختار من أنّ القضايا الشرطيّة تفيد العليّة المنحصرة بل الأمر كذلك لو لم تقل بذلك ولكن قامت قرينة على إفادة المفهوم والعلّيّة المنحصرة فتحصّل أنّ المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم في القضية الشرطيّة هو السلب الكلّي إذا كان المنطوق إيجابا كلّيّاً أو هو الإيجاب الكلّي إذا كان المنطوق سلباً كلّيّاً.

وهذا وإن كان ينافي ما قرّر في المنطق من أنّ نقيض الموجبة الكلّيّة هي السالبة الجزئيّة ونقيض السالبة الكلّيّة هي الموجبة الجزئيّة ولكنّه لامفسرّ منه لأنّه خواصّ إفادة العلّيّة المنحصرة في القضايا الشرطيّة فاللازم هو حمل ما في المنطق على غير القضايا الشرطيّة بناء على إفادتها العلّيّة المنحصرة هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ موضوع كلام المنطقين هو المعقولات ولايرتبط بموضوع كلام الأُصولي والفقيه فإنّ موضوع كلامهم هو ظاهر الألفاظ. فتدبّر.

خامسها: أنّ مع فرض تسليم أنّ مفهوم القضيّة الشرطيّة الموجبة الكليّة هي السالبة الجزئيّة ومفهوم القضيّة الشرطيّة السالبة الكلّيّة هي الموجبة الجزئيّة يقع الكلام في أنّ الأمر في العموم الأحوالي يكون كذلك أولا ذهب بعض الأعلام إلى أنه كذلك نظراً إلى أنّ مفاد المنطوق في مثل قوله ﷺ: (إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء) سالبة كليّة وهي أنّ الكرّ لاينجّسه شيء من النجاسات أو المتنجّسات في شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم ويكفي في صدقه تنجّس ما دون الكرّ ببعض النجاسات ولو في بعض الحالات فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادي ولا إطلاق أحوالي.

ويمكن أن يقال أنّ الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحوالي المصرّح به بمثل قوله في كلّ حال ففي هذه الصورة يصحّ أن يقال نقيضه هو رفع هذا العموم وهو يشمل الأحوالي أيضاً ولا حاجة في هذه الصورة إلى المقدّمات وبين العموم الأحوالي المستفاد من مقدّمات الحكمة.

فإنّ الظاهر في هذه الصورة يحتاج إلى المقدّمات ثمّ أنّ نسبة المقدّمات الى المنطوق والمفهوم على السواء وتجري بالنسبة إليهما في عرض واحد وعليه تدلّ المقدّمات المذكورة على العموم الأحوالي في المنطوق والمفهوم ويكون المفهوم في مثل قوله ﷺ: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» أنّه إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجّسه بعض الأشياء في جميع أحواله سواء كان الشيء وارداً على الماء أو كان الماء وارداً عليه أو كانا متلاقيين.

وعليه فمفهوم أخبار الكرّ يدلّ على نجاسة مادون الكرّ بملاقاة نجس ما بالإطلاق الأحوالي من دون فرق بين أنحاء الثلاثة.

نعم يتوقّف الإطلاق الأحوالي على إدراج قيد الملاقاة بالارتكاز العرفي في مثل النجس ينجّس الشيء كما يدرج المماسّة في مثل السكّين يقطّع اليد أو الإشراق في مثل الشمس تنضّج الأثمار.

ومن المعلوم أن بعد الإدراج المذكور كان المقدّر كالمذكور في كونه مجري الإطلاق الأحوالي.

سادسها: أنّ العلّيّة المستفادة من القضيّة الشرطيّة بعد استظهار الانحصار بالوضع والإطلاق تدلّ على أنّ وجود تالي الأداة علّة لترتّب الحكم على الموضوع المذكور وعدمه علّة لانتفاء سنخ الحكم عن الموضوع المذكور ولاتعرّض له بالنسبة إلى غيره من الموضوعات وعليه فالعلّيّة هنا ليست على نحو العلّيّة المستفادة من اللام لوجود الفرق بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر وقولنا الخمر حرام إذا كان مسكراً إذ

مفاد الأوّل هو أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أيّ موضوع كان ومفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه ومتى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر اللّهمّ إلاّ أن قلنا بالغاء الخصوصيّة، فتدبّر جيّداً.

سابعها: في تعدّد الشرط مع عدم إمكان تكرار الجزاء كالقتل كما إذا ورد إن ارتد المسلم قتل وإن زنى المسلم المحصن قتل ففي مثله بناء على إفادة القضيّة الشرطيّة للمفهوم يقع التعارض بين الدليلين فإنّ مقتضى إفادة المفهوم أنّ كلّ قضيّة تنفي الحكم عن غير موضوعه.

ولذلك ذكروا وجوهاً للجمع بينهما.

الأوّل: تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فيكون كلّ واحد من الشرطين مستقلاً في التأثير ولايتوقّف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أنّ الزنا من الشخص المذكور موجب للقتل وعليه فانتفاء القتل بانتفاء الشرطين ويكفي وجود أحدهما لترتّب الجزاء وإن حصل الشرطان بالتعاقب فالتأثير للسابق وإن تقارنا في الحصول فالتأثير لهما.

وحيث أنّ المفهوم في هذه الصورة باقٍ في كلّ منهما فينفيان الثالث.

الثاني: رفع اليد عن المفهوم في الطرفين بدعوى أنّ المفهوم متقوّم بالخصوصيّة وهي إفادة العليّة المنحصرة فمع تعدّد الشرط لاموجب للانحصار ومع اختلال الانحصار لاموجب للمفهوم فحينئذ يكون كلّ واحد من الشرطين سبباً مستقلاً ولاينفيان الثالث.

الثالث: تقييد كلّ واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر ورفع اليد عن استقلاليّة كلّ واحد منهما فالشرط مع التعدّد هو مجموع الشرطين ومفهومهما هو انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع ولو مع بقاء أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط والسبب هو الجامع بين الشرطين وأن يرفع اليد عن خصوصيّة كلّ واحد منهما ففي هذه الصورة يكفي في ترتّب الشرط أحد الأمرين.

والتحقيق هو الوجه الأوّل بعدما عرفت من أنّ المختار في إفادة المفهوم هو وضع الأداة للإناطة وجريان مقدّمات الإطلاق في تاليها فإنّ مع تعدّد الشرط لاتستعمل الأداة أو الهيئة الشرطيّة في غير معناها الحقيقي ولا يخل بالإطلاق اللفظي والاستعمالي وإنّما يكشف تعدّد الشرط عن تقييد المراد الجدّي فمقتضى الجمع بين الشرطين هو تقييد إطلاق كلّ منهما المقتضي للمفهوم بالآخر ويبقى الإطلاق اللفظي في بقيّة الموارد تحت إصالة الجدّ كسائر المطلقات المقيّدة فإن مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيّدات فالمنطوقان يدلاّن على تأثيرهما بالخصوص في الجزاء ومقتضاه هو انحصار علّة الجزاء في الشرطين.

ومنشأ التقييد المذكور هو التصرّف في المنطوقين إذ كلّ منطوق يدلّ بمقدّمات الإطلاق على كونه بلا بديل وبلا حاجة إلى الضميمة علّة في الجزاء فمع ملاحظة دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل ويقيّد كلّ منطوق بالآخر ويرفع اليد من الانحصار الحقيقي ويحملان على إفادة الانحصار الإضافي بالنسبة إلى غيرهما وهكذا يتقيّد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر كما أنّ إصالة الإطلاق في كلّ واحد من المنطوقين والمفهومين متقيّدة بالأُخرى.

وممّا ذكر يظهر عدم صحّة الوجه الثاني لأنّ الانحصار لايستفاد من الوضع حتّى يقال مع تعدّد الشرط اختلت دلالة الجملة الشرطيّة على الانحصار ومع الاختلال المذكور لادلالة للجملتين على المفهوم لأنّ قوام دلالتهما عليه بالخصوصيّة التي هي الانحصار والمفروض أنّهما ليستا مستعملتين في المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها في غير معناها الحقيقي بقرينة التعدّد لاتدلّ على الانحصار ولاعلى عدم مدخليّة شيء آخر بل عرفت أنّ الانحصار يستفاد من الوضع والإطلاق ومن المعلوم

أنّ التقييد لاينافي بقاء الإطلاق والانحصار الاضافي ودعوى رفع أصل الحصر لاموجب له كما لايخفى.

وهكذا يظهر عدم صحة الوجه الثالث والرابع إذ لاوجه لرفع اليد عن الظهور في السببيّة المستقلّة لكلّ منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك في التأثير أو دعوى أنّ المؤثّر هو الجامع خلاف الظاهر ولاموجب لرفع اليد عن الاستقلال في التأثير أو عن العنوان الخاصّ.

فتحصّل أنّ الوجه الأوّل مقدّم بناء على استفادة العلّيّة المنحصرة من مقدّمات الإطلاق فلاتغفل.

ثامنها: في تداخل الشروط والأسباب والمسبّبات والجزاء وعدمه فيما إذا تعدّد الشروط والأسباب واتّحد الجزاء أو المسبّب عنواناً ولكن كان قابلا للتكرار والبحث فيه يقع في مقامين.

المقام الأوّل: في تداخل الشروط والأسباب وعدمه والمراد من التداخل عند تعدّد الشروط والأسباب هو تداخل الأسباب أو الشروط في استيجاب الجزاء أو المسبّب.

مثلاً إذا ورد أنّه إ ذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بالتداخل فالواجب عند وقوعهما صلاة واحدة وإن لم نقل به فالواجب صلوات متعدّدة.

ثمّ إنّ هذا البحث لايتبنى على المفهوم بل يجري في القضيّات الحمليّات الدالّة على سببيّة شيء لشيء بنحو القضيّة الحقيقيّة إذ لافرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين وبين أن يقال حدوث الزلزلة في بلدكم أو وقوع الخسف في أُفقكم يوجب صلاة ركعتين والسرّ فيه أنّه من مباحث المنطوق لا المفهوم.

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلاً للتعدّد سواء كان التعدّد

نوعيّاً أو شخصيّاً وأمّا ما لايكون قابلاً للتعدّد كما إذا كان السبب صرف الوجود فهو خارج عن محلّ البحث لأنّ صرف الشيء لايتكرّر ولايتعدّد والمفروض هو البحث عن تداخل الأسباب المتعدّدة.

وحاصل الكلام في المقام أنّ المختار هو عدم تداخل الأسباب والشروط في مفروض الكلام وتوضيح ذلك أنّه إذا كانت الدلالة على التعدّد في السبب والشرط وضعيّاً مع اتّصال القضايا فلاإشكال في تقدم الدلالة على التعدّد المذكور على إطلاق المسبّب والجزاء المقتضي للوحدة لعدم انعقاد الإطلاق في ناحية الجزاء أو السبب مع الدلالة الوضعيّة على التعدّد لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة مع وجود القرينة على التعدّد وهو الدلالة الوضعيّة في ناحية السبب والشرط إذ من المعلوم أنّ تعدّد الأسباب والشروط يقتضي تأثير كلّ واحد منها من قبل نفسه في وجود ماهية المسبّب أو الجزاء بل الأمر كذلك إذا كانت الدلالة المذكورة لمقدّمات الإطلاق لتضرّع إطلاق الجزاء على المقدّم كتفرّع الحكم على الموضوع أو كتفرّع الإطلاق الأحوالي على العموم الأفرادي هذا كلّه مع اتّصال القضايا.

وأمّا مع انفصال القضايا فالظهور وإن كان في كلّ واحد من الشرط والجزاء والسبب والمسبّب منعقداً ولكن مع ذلك لايمنع ظهور الجزاء والمسبّب عن ظهور الشرط والسبب في التعدّد وذلك لأنّ اقتضاء كلّ واحد لايعارض مع اقتضاء الآخر لأنّ البعث لايتعلّق بالطبيعة بما هي هي إذ ليست هي إلاّ هي لامطلوبه ولاغير مطلوبة بل يتعلق بوجودها فالبعث المتعلّق بوجود الطبيعة يقتضي وجوداً واحداً من الطبيعة ولايقتضي عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافة إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء والبعث الآخر يكون مقتضياً لوجود آخر بوجوب آخر وعليه فلاتعارض بين الاقتضاء واللا إقتضاء بهذه الملاحظة وإن انعقد الظهور في كلّ قضيّة لانفصال كلّ قضية عن الأُخرى.

وبالجملة إنّ اقتضاء الوحدة في ناحية الجـزاء والمسبّب اقتضاء حـيثيّ وليس بإطلاقي ولو من جهة سبب آخر وإلاّ لزم أن يكون كلّ قضيّة ناظرة إلى قضيّة أُخرى وهو ممنوع وعليه فلامنافاة بين ظهور كلّ قضيّة شرطيّة أو سببيّة في إفادة الحدوث عند الحدوث وظهور الجزاء أو المسبّب في وحدة وجود الطبيعة لما عرفت من عدم التعارض بين الاقتضاء واللااقتضاء إذ الماهية في الجزاء أو المسـبّب لا اقـتضاء لهـا بالنسبة إلى وجود آخر بخلاف القضيّة الشرطيّة أو القـضيّة السـببيّة فـإنّها تكـون مقتضية لوجودات أخرى ولاتعارض بين اللااقتضاء والاقتضاء وإن انعقد الظهور في الوحدة في كلّ قضيّة لكونها منفصلة عن القضيّة الأُخرى لأنّ هـذا الظـهور حـيثيّ فلايمنع ظهور الجزاء أو المسبّب في الوحدة من ناحية سبب نفسه أو شرطه المذكور في هذه القضيّة عن وجود آخر بسبب أو شرط آخر كما لايخفى.

وعليه فكلّ قضيّة مفادها التحريك إلى وجود واحد فنفس التحريك الثـاني تحريك آخر فيقتضي حركة أُخرى لا أنّ المتعلّق مقيّد بالآخر ضرورة أنّ كلّ قضيّة ليست ناظرة إلى قضيّة أخرى لأنّ المبحث في المقام لايكون مـبتنياً عـلى النـظارة والمفهوم نعم لو فرض ذلك لزم أن يقيّد إطلاق كلّ قضيّة بالأُخرى كما لايخفى.

فلحاظ صرف الوجود في الجزاء لو ثبت ليس إلاّ من جهة سـبب نـفسه أو شرطه ولا نظر فيه إلى غيره من الأسباب والشرائط.

فإذا كانت الأسباب أو الشرائط متعدّدة وكان الجزاء قابلاً للـتكرار كـما هـو المفروض لزم تكرار المسبّب أو الجزاء لأنّ كلّ واحد من الأسباب والشرائط يقتضي وجوده هذا بخلاف تكرار الأمر من دون تكرار السبب أو الشرط فإنّه لايدلّ إلاّ على التأكيد ولا أقلّ من الشكّ في التأسيس أو التأكيد في الأمر المكرّر من دون ذكر سبب أو شرط فمقتضى البراءة هو جواز الاكتفاء بالواحد والحمل على التأكيد كما لايخفى.

وعليه فإذا ورد إن فعلت كذا فتصدّق بكذا وإن فعلت ذاك فتصدّق بكذا كان

مقتضى القاعدة هو تكرار التصدّق بتكرار الشرط وهكذا في السبب ولافرق فيه بين أن كانت القضايا متّصلة أو منفصلة وهذا هو الذي يعرفه العرف ويحكم به إذ كلّ سبب عنده يقتضي ويؤثّر في مسبّبه بل الأمر كذلك فيما إذا كان السبب أو الشرط من جنس واحد وتكرّر فإنّ مقتضى جعل السببيّة للطبيعة هو سراية السببيّة إلى كلّ فرد فرد منها.

وعليه فبعد جعل السببيّة بطبيعة شيء يترتّب عليها مايترتّب على الأسباب التكوينيّة فكما أنّ كلّ سبب من الأسباب التكوينيّة يؤثّر ولو من جنس واحد فكذلك يؤثّر كلّ سبب شرعي كما لايخفى.

قال الشيخ الأعظم إنّ الأسباب الشرعيّة كالأسباب العقليّة فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعيّة سبباً لنفس الأحكام وجب تعدّد إيجاد الفعل فانّ المسبّب يكون هو اشتغال الذمّة بإيجاده والسبب الثاني لو لم يقتض إشغالاً آخر فإمّا أن يكون لنقص في السبب أو المسبّب وليس شيء منهما أمّا الأوّل ففروض وأمّا الثاني فلانّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل المتعلّق به والمفروض قبوله للتعدّد واحتمال التأكيد مدفوع.

بطلان التفصيل بين اتّحاد الجنس وعدمه

وحيث عرفت أنّ مقتضى القاعدة هو عدم تداخل الأسباب والشروط في التأثير مع إمكان تكرار المسبّب والجزاء فلافرق في ذلك بين أن يكون الجنس متّحداً أو مختلفاً لأنّ المناط في الجميع واحد وهو ظهور القضيّتين في تعدّد الأسباب والشروط فيما إذا كانت الأجناس مختلفة وظهور القضيّة المأخوذة فيه طبيعة الشرط والسبب في الطبيعة السارية فيما إذا كانت الأجناس واحدة ومقتضى سريان الطبيعة هو انحلال طبيعة الشرط أو السبب إلى آحادها وعليه فمقتضى ظهور الجملة السببيّة

أو الشرطيّة في كلتا الصورتين في الحدوث عند الحدوث يقتضي أن كلّ فرد يكون سبباً مستقلاً لترتّب الأثر عليه فلاوجه لتداخل الأسباب بعضها في بعض ولو كان من جنس واحد.

وعليه فإن سها المصلّي في صلاته بما يوجب سجدتي السهو مرّات عديدة في صلاة واحدة يجب عليه لكلّ مرة سجدتا السهو وإن كان سببه واحداً نوعياً كما لايخفى.

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيّة معرّفات أو مؤثّرات

وذلك لأنّ مجرّد المعرفيّة لاتقتضي المصير إلى التداخل لإمكان معرفيّة الأسباب الشرعيّة لأسباب حقيقيّة واقعيّة.

ويكفي لإثبات ذلك ظهور الجملة السببيّة أو الشرطيّة في الطبيعة السارية وفي الحدوث عند الحدوث وفي تعدّد المسبّب أو الجزاء بتعدّد السبب أو الشرط فإنّ هذه الظهورات تدلّ على تعدّد السبب الحقيقي أو الشرط الحقيقي المنكشف بالمعرّفات الشرعيّة.

فاختيار كون الأسباب الشرعيّة معرّفات لايستلزم القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجملة الشرطيّة أو السببيّة فيما ذكر.

هذا مضافاً إلى أنّ حمل العناوين المأخوذة في لسان الأدلّة الشرعيّة على المعرّفات لاتساعده ظواهر الأدلّة حيث أنّ الظاهر من العناوين أنّها بأنفسها موضوعات لا بعنوان كونها معرّفات.

وعدم دخالة الأسباب الشرعيّة في أحكامها كدخل العلّة الطبيعيّة في معلولها لايستلزم أن تكون الأسباب الشرعيّة معرّفات محضة بل هي كما يقتضيه الظواهر موضوعات لها وتتوقّف فعليّة الأحكام على فعليّة تلك الموضوعات ولاتنفكّ عنها

أبداً ومن هنا تشبه العلّة التامّة من هذه الناحية أي من ناحية إستحالة انفكاكها عن موضوعاتها فتحصل أنّ القضايا سواء كانت دالة على الجنس الواحد أو المتعدّد تدلّ على تعدّد الأسباب وعدم تداخلها وذلك لما عرفت من ظهور الجمل المذكورة في الحدوث عند الحدوث وهو يقتضي عدم التداخل بين الأجناس والآحاد كما لايخفى.

المقام الثاني: في تداخل المسبّبات وعدمه.

ولايخفى عليك أنّ بعدما عرفت من عدم تداخل الأسباب والشروط وتأثير كلّ واحد منها يقع البحث في جواز الاكتفاء بمسبّب واحد أو جزاء واحد في امتثال الجزاء والمسبّبات المتعدّدة وعدمه.

والتحقيق أنّه يجوز التداخل بالإتيان بمسبّب واحد أو جزاء واحد فيما إذا كان العنوانان عامّين من وجه لتصادقهما على المأتي به مع قصد الامتثال للمتعدّد إن كان أمراً قصديّاً وإلاّ فيتصادقان عليه قهراً في مثل إذا جاءك زيد فأكرمه وإذا سلّم عليك فأطعمه ممّا كان النسبة بينهما هي العموم من وجه يجوز التداخل بأن يمتثل الأمر بالإكرام والأمر بالإطعام بكيفيّة يصدق عليه الإكرام والإطعام ومع صدقهما يسقط الأمر بهما ولامعنى للامتثال إلاّ ذلك.

وهكذا بالنسبة إلى غسل الجنابة وغسل الحيض فإنّه يمكن أن تأتي المرأة بغسل واحد بقصدهما فإنّه مع قصدها ذلك يصدق على المأتي به أنّه غسل الجنابة وغسل الحيض لأنّ العنوانين من العناوين المتصادقة وكانت النسبة بينهما هي العموم من وجه ومع الصدق المذكور يتحقّق الامتثال.

وبالجملة فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بهما ويتحقّق الامتثال كما لايخفى.

ولايتوقّف ذلك على القول بجواز الاجتماع في الأمر والنهي لجواز الاكتفاء بإتيان ما فيه الملاكان في الحكم بالامتثال بناء على عدم لزوم قصد الأمر في الامتثال

كما هو الظاهر.

ويلحق بذلك ما إذا كانت النسبة بين المتعلّقين عموماً من وجه من ناحية إضافتها إلى موضوعها فقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم وإذا سلّم عليك فأكرم الهاشمي مثل قوله إذا جاءك زيد فأكرمه وإذا سلّم عليك فأطعمه فكما أنّ النسبة بين الإكرام والإطعام هي العموم من وجه فكذلك تكون النسبة بين إكرام العالم وإكرام الهاشمي عموماً من وجه فيجوز التداخل في الامتثال بإتيان المجمع لإنطباق العنوانين عليه إذ لايعتبر في تحقّق الامتثال إلاّ الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأوامر والمفروض هو صدقه عليه.

واحتمال لزوم الإتيان بالمتعلّق منفرداً لامجتمعاً مندفع بإطلاق المتعلّق من كلّ الدليلين إذ لم يتقيّد كلّ واحد منهما بعدم اجتماعه مع الآخر مع امكان التقييد بذلك كما يقيد صلاة العصر بكونها واقعة عقيب صلاة الظهر.

ثمّ لافرق فيما ذكر بين أن يكون الطرفان واجبين كما في الأمثلة المذكورة أو واجباً ومستحبّاً كصوم الاعتكاف وصوم القضاء أو مستحبّين كنافلة المغرب وصلاة الغفيلة.

فإنّ مقتضى إطلاق الأمر بكلّ منها من دون تقييدها بالانفراد هو عدم دخالة التقدّم والتأخّر في المأمور به ومعه يجوز الجمع بينها في مقام الامتثال بأن يأتي بصلاة بعنوان النافلة والغفيلة أو أن يأتي بصوم بعنوان صوم الاعتكاف والقضاء وهكذا.

ومع الإطلاق لامجال لاحتمال أن يكون العنوانان متباينين في الواقع بحيث لايمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم امكان الإتيان بأربع ركعات بقصد الظهر والعصر.

إذ معنى الإطلاق هو عدم اشتراط إتيان نافلة المغرب أو صلاة الغفيلة أو صوم الاعتكاف أو صوم القضاء بكيفيّة خاصّة كإتيان نافلة المغرب قبل الغفيلة أو بعدها

أو إتيان الغفيلة بعد نافلة المغرب أو قبلها فمع عدم اشتراط الكيفيّة المخصوصة ينتفي احتمال التباين ومعه يجوز أن يأتي بهما مجتمعاً في مقام الامتثال ثمّ لايبعد جواز التداخل فيما إذا كانت النسبة بين العنوانين هي العموم والخصوص المطلق بحسب الخارج ولكن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم حرّك ولا تدن إلى موضع كذا أو حرّك وأدنُ من موضع كذا وكقولهم جئني بحيوان وجئني بناطق لكفاية تغاير المفهومين في الذهن في جواز اجتماع الأمر والنهي أو اجتماع المثلين وإن كانت النسبة بحسب الخارج هي العموم والخصوص فيجوز تعلّق الحكمين بالعنوانين فيتداخلان في الأخص بحسب الخارج ولعلّ الأمر في مثل الجنس والفصل كالحيوان والناطق كذلك فإنّهما متغايران بحسب الذهن ولكن النسبة بينهما هي العموم والخصوص بحسب الخارج والاتّحاد الخارجي لايضرّ لعدم كون الخارج متعلّقاً للحكم وإنّما هو مصداق للمفهومين المتغايرين اللذين كانا مورداً للحكمين.

وممّا ذكرناه يظهر أنّه لامجال للتداخل فيما إذا كانت النسبة بين المفهومين هي التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوة والإطعام فتغاير المفهومين المتعلّقين للحكمين لايبقى مجالاً للتداخل كما لايخفى.

ويلحق به ما إذا كان متعلّق الحكمين حقيقة واحدة لأنّ تعدّد الأمر في الحقيقة الواحدة غير معقول فمع عدم الحمل على التأكيد لابدّ وأن يكون متعلّق كلّ واحد من الأمرين هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالأمر الآخر.

ومن المعلوم أنّه لامجال لتداخل الأفراد ولو من مهيّة واحدة لمغايرة الأفراد بعضها مع بعض.

والمراد من الفرد ليس عنواناً كلّياً حتى يكون قابلاً للانطباق على الكثيرين من الأفراد حتّى يقال بأنّ عدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيّة واحدة غير مسلم بل القيود الواردة على ماهية مختلفة فقد تكون موجبة لصيرورة المقيّدين متباينين

كالإنسان الأبيض والأسود وقد لاتكون كذلك كالإنسان الأبيض والعالم ممّا بينهما عموم من وجه.

فالوضوء في قوله إذا نمت فتوضّأ وإذا بلت فتوضّأ ماهية واحدة ولابدّ من كونها مقيّدة حتّى يكون كلّ سبب علّة مستقلّة للإيجاب على أحد العنوانين لكن لايجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجي.

بل المراد من الفرد هو الوجود الذهني من الفرد الخارجي بنحو الوجود اللافراغي

فصورة الذهني من كلّ فرد كنفس الفرد الخارجي في أنّها مغايرة لغيرها ومباينة لها ومع المغايرة والمباينة لامجال لتداخل الفردين في واحد كما لامجال للتداخل في الماهيتين المتباينتين.

فلايجوز الإكتفاء بالوضوء الواحد في المثال المزبور وإن كان في المثال مناقشة لأنّ ناقض الوضوء هو صرف وجود الناقض وهو لايتكرّر فالأولى أن يذكر طواف النساء في ما إذا أتى بعمرتين فإنّ كلّ عمرة توجب طواف النساء غير طواف النساء الذي اقتضته عمرة أُخرى فالمغايرة بين الفردين تمنّع عن امتثالها بوجود واحد فاللازم هو أن يأتي بطواف النساء مرّتين ولايكتفي بطواف واحد اللّهمّ إلاّ أن يقال يمكن إلقاء الخصوصيّات الفرديّة ومعه تكون الصورة الذهنيّة من كلّ فرد بمنزلة الكلّي فتأمّل.

مقتضى الأصل في الشك في تداخل الأسباب

ولايخفى أنّ الشكّ في تداخل الأسباب وعدمه يرجع الى احتمال كون المؤثّر هو الجامع المنطبق على أوّل الوجود أو كلّ واحد من الأسباب فالمتيقن حينئذ هو حدوث تكليف واحد ويرجع في الزائد إلى إصالة البراءة.

هذا مضافاً إلى جريان استصحاب عدم النجاسة بالسبب الثاني فيما إذا أصاب البول يد شخص مرّتين ومتعاقبين لأنّ بعد الإصابة الأُولى كان المعلوم هو عدم تنجّس اليد بسبب آخر فإذا حدث الإصابة الثانية وشكّ في حدوث النجاسة ثانياً يستصحب عدمه.

وإن أصابا دفعة وشككنا في أنّ كلّ واحد مؤثّر أو الجامع بينهما فاستصحاب جامع النجاسة بعد العمل بالمتيقّن من التكليف جار ولكن لا أثر له إذ الأثر مترتّب على الأفراد لا على الجامع واستصحاب جامع النجاسة لإثبات تأثير كلّ واحد منهما مثبت.

وكيف كان فالشكّ في التكليف الزائد على المقدار المتيقّن يكون مجرى لإصالة البراءة.

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل المسبّبات

ولايذهب عليك أنّ الشكّ في تداخل المسبّبات وعدمه يرجع إلى الشكّ في الامتثال والسقوط بعد الفراغ عن أصل ثبوت التكليف واشتغال الذمّة به.

وحينئذٍ فإن كان إطلاق المتعلّقات كافياً لدفع احتمال مدخليّة التقدّم والتأخّر وإحراز إمكان التصادق فلاشكّ في كفاية الإتيان بما يتصادق العنوانان عليه.

وإن لم يكن إطلاق أو كان الدليل لُبّيا أو كان مجملاً فمقتضى الأصل هو عدم التداخل ولزوم الإتيان بكلّ واحد من الأسباب حتّى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

الفصل الثالث: في مفهوم الوصف

ويقع البحث في مقامين:

أحدهما في محلّ النزاع

ولايخفى عليك أنّ عنوان البحث كما أفاد الشيخ الأعظم وكان عليه المشهور هو أنّ إثبات حكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها لايستلزم انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة.

وشمول هذا العنوان فيما إذا اعتمد الوصف على الموصوف كقولهم أكرم رجلاً عالماً واضح وأمّا شموله لِما إذا لم يعتمد عليه في اللفظ كقولهم أكرم عالماً فمحلّ الكلام ربما يقال بخروج المثال المذكور عن محلّ النزاع بدعوى أنّه لو كان داخلاً في محلّ الكلام لدخل اللقب فيه أيضاً لوضوح أنّه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف من هذه الناحية فكما أنّ الأوّل لايدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثاني ومجرّد أنّ الوصف ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين ذات ومبدأ كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقيّة لايوجب فارقاً بينه وبين اللقب في هذه الجهة حيث إنّ هذا الانحلال لايتعدّى عن أفق النفس إلى أفق آخر فلا أثر له في القضيّة في مقام الإثبات والدلالة أصلاً حيث أنّ المذكور فيها شيء واحد وهو الوصف دون موصوفه.

وكيف كان فالظاهر أنّه لاخلاف ولا إشكال في عدم دلالته على المفهوم والسبب فيه أنّ الحكم الثابت في القضيّة لعنوان اشتقاقيّاً كان أو ذاتيّاً فلا تدلّ القضيّة

إلاّ على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان وكونه دخيلاً فيه وأمّا انتفائه عن غيره فلا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة بل لو دلّ على المفهوم لكان الوصف الذاتيّ أولي بالدلالة نظراً إلى أنّ المبدأ فيه مقوّم للذات وبانتفائه تنتفي الذات جزماً وهذا بخلاف الوصف غير الذاتيّ فإنّ المبدأ فيه حيث أنّه جعليّ غير مقوّم للذات فلا محالة لاتنتفي الذات بانتفائه فالنتيجة أنّه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف فإنّ ملاك عدم الدلالة فيهما واحد(١).

وفيه أوّلاً: أنّ قياس الوصف غير المعتمد باللقب كما ترى فإنّ الذات في الوصف غير المعتمد كالمذكور عرفاً وإن قلنا ببساطة المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب وإن كان بسيطاً ويعبّر عنه في اللغة الفارسيّة بـ «زننده» ولكنّه مفهوم يحتوي الذات عرفاً هذا بخلاف اللقب فإنّه لايكون كذلك عرفاً نعم يكون اللقب أيضاً قابلاً للتحليل العقليّ ولكنّ المعيار ليس هو إمكان التحليل العقليّ بل المعيار هو التفاهم العرفيّ.

وثانياً: إنّ بعدما عرفت من أنّ المعيار هو التفاهم العرفيّ لا التحليل العقليّ ينقدح أنّه لا مجال لقوله لو دلّ الوصف غير المعتمد على المفهوم لكان الوصف الذاتيّ (كقوله أكرم إنساناً) أولى بالدلالة نظراً إلى أنّ المبدأ فيه مقوّم للذات وذلك لما عرفت من أنّ الذات عند العرف في المثال المذكور غير متفاهم وإن أمكن التحليل العقليّ فيه ولكنّه ليس بمعتبر.

والمراد من تفاهم الذات في الوصف غير المعتمد ليس هو الدلالة الوضعيّة عليه بل المراد أنّه متفاهم عندهم ولو كان اللفظ بسيطاً والتفاهم العرفي يكفي فيّ إدراجه تحت العنوان المبحوث عنه.

وثالثاً: أنّ قوله إنّ الحكم الثابت في القضيّة سواء كان لعنوان اشتقاقيّ كقولهم

---

(١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

أكرم عالماً أو ذاتيّ كقولهم أكرم إنساناً لايدلّ إلاّ على ثبوت الحكم للعنوان ولا اشعار فيه لانتفائه عن غيره (لعدم الاعتماد على الذات ولايجري فيه ما يستدلّ للمفهوم من لزوم اللغويّة لو لم يدلّ على المفهوم فإنّ المقصود من ذكر الموضوع ليس إلاّ إثبات الحكم له لا إثباته له ونفيه عن غيره).

منظور فيه لأنّ بعد ما عرفت من أنّ الذات في الوصف متفاهم عرفيّ يجري في غير المعتمد أيضاً تقريب اللغويّة فإنّ الوصف لو لم يكن دخيلاً اكتفى بالذات وفاقداً لوصف ولمّا كان لذكر الوصف وجه فالصون عن اللغويّة يقتضي إثبات الحكم للذات ونفيه عن غيره هذا بخلاف ما إذا كان العنوان ذاتياً.

ومما ذكر يظهر قوّة ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ﷺ من أنّه يدخل في العنوان المذكور عند طليعة البحث ما إذا كان الموضوع وصفاً من الأوصاف كأن يقال أكرم عالماً حيث يصدق عليه أنّه إثبات حكم لذات سواء قلنا باعتبار الذات في المشتقّ أو لا[(١)].

ويؤيّده أيضاً ما استدلّ به بعض المثبتين للمفهوم من التمسّك بفهم أبي عبيدة من مثل قوله مطل الغنيّ ظلم أنّه يدلّ على أن مطل غير الغنيّ ليس بظلم حيث لم يرده الثاني بأنّ هذا من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف بل ردّه بغيره ولذلك قال في مناهج الوصول: الظاهر أنّ محط الكلام أعمّ ممّا اعتمد الوصف على موصوفه أولا[(٢)].

بل يمكن أن يقال بلحوق الحال والتمييز وغيرهما من قيود الموضوع فإنّها في حكم الوصف وان لم يصدق عليه عنوان الوصف ودعوى أنّ الحال في جميع الموارد تكون من قيود الحكم مندفعة بأنّ الحال ربّما تكون من قيود الموضوع لا من قيود الحكم كما إذا قيل: أكرم رجلاً في حال كونه مسلّماً عليك وداعياً لك إذ من المعلوم أنّ

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨٠.
(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص٢١٥.

الحال في الجملة المذكور من أحوال الرجل لا المخاطب بوجوب الإكرام ولاتكون أيضاً من قيود متعلّق الحكم أي الإكرام.

ولعلّه لذلك قال الشيخ الأعظم ﷺ: والإنصاف أنّ مناط الأقوال موجود فيه أي الحال بل ربما يحكى عن بعضهم عدّ جميع جهات التخصيص منه فالمعدود والمحدود موصوفان بالعدّ والحدّ إلاّ أنّ وجود المناط ممّا ينهض وجهاً للإلحاق لا للإدخال[1].

ثمّ إنّ المراد من الوصف المذكور في العنوان هو الوصف الأخصّ كقولهم أكرم انساناً عالماً أو الأعمّ من وجه كقوله ﷺ وفي الغنم السائمة زكاة فإنّ الأوّل يوجب تضييقا في ناحية الموصوف فلدعوى دلالته على المفهوم مجال كما أنّ الثاني أيضاً يفيد تضييق دائرة الموصوف من جهة فيقيد الغنم في المثال المذكور بخصوص السائمة فعلى القول بدلالة الوصف على المفهوم يدلّ على انتفاء وجوب الزكاة عن الموضوع المذكور في القضيّة بانتفائه فلازكاة في الغنم المعلوفة.

نعم لايدلّ على انتفاء الحكم عن غير هذا الموضوع كالإبل المعلوفة لاشتراط اتّحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق والابل خارج عن موضوع المنطوق.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى بعض الشافعيّة من أنّ قوله ﷺ: «وفي الغنم السائمة زكاة» يدلّ على نفي وجوب الزكاة في الابل المعلوفة استناداً إلى دلالة وصف السائمة مع أنّ الموضوع المذكور أجنبيّ عن الموصوف المذكور في القضيّة المذكورة.

نعم لو قيل بأنّ السائمة علّة منحصرة لوجوب الزكاة يمكن التعدّي بها عن موضوع القضيّة ولكنّه غير الاستدلال بدلالة الوصف بما هو وصف.

وكيف كان فإذا كان الوصف مساوياً لموصوفه كقولهم أكرم إنساناً ضاحكاً

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨٠.

بالقوّة أو أعمّ منه مطلقاً كقولهم أكرم إنساناً ماشياً فلا إشكال في خروجها عن محلّ النزاع لأنّ الوصف فيهما لايوجب تضييقاً في ناحية الموصوف حتّى يدلّ على انتفاء الحكم في الموصوف بانتفاء الوصف إذ مع انتفاء الوصف لايبق موصوف حتّى يدلّ الوصف على عدم الحكم فيه فلاتغفل.

وثانيهما في أدلّة المثبتين

منها التبادر عرفاً بدعوى أنّ قول المولى لخادمه اشتر لي عبداً أسود يتبادر منه عدم مطلوبيّة شراء العبد الأبيض بحيث لو اشتراه خادمه لم يكن ممتثلاً.

وفيه منع واضح لعدم استلزام بين عدمه المطلوبيّة من ناحية هذا الخطاب وعدمها من سائر الجهات، قال الشيخ الأعظم ﷺ أنّ المتبادر منه هو ذلك في الإنشاء الخاصّ والكلام ليس فيه نعم لو كان مفاده عدم مطلوبيّته مطلقاً كان ذلك وجهاً[(١)]

ومنها دعوى الوضع للعلّيّة المنحصرة وأجيب عنها بأنّه لا شاهد لها أصلاً.

ومنها أنّ الوصف يقتضي العلّيّة المنحصرة وفيه أيضاً أنّه لادليل له وثبوته في الشرط لايقضي به في الصفة كما في الكفاية[(٢)] لظهور الفرق بينهما من جهة دلالة الجملة الشرطيّة على علّيّة الشرط للجزاء على وجه الانحصار بخلاف الوصف لايقال قد ملأ الأسماع قولهم إنّ التعليق على الوصف يشعر بالعلّيّة لأنّا نقول كما في مطارح الأنظار[(٣)] بعد الغضّ عن عدم اطّراده وتسليم أصل الإشعار لايثمر في المقام إذ الإشعار بالعلّيّة لاينفي احتمال خصوصيّة المورد أيضاً فلا إشعار على العلّيّة التامّة

---

(١) مطارح الأنظار: ص١٨١.

(٢) الكفاية: ج١ ص ٣٢٠.

(٣) مطارح الأنظار: ص١٨١.

وعلى تقديره فلاينفي احتمال التعدّد انتهى موضع الحاجة[١].

هذا مضافاً إلى ما في المحاضرات من أنّ مجرّد الإشعار لايكون من الدلالات العرفيّة التي تكون متّبعة عندهم بل لابدّ في إثبات المفهوم له من إثبات ظهور القضيّة في كون الوصف علّة منحصرة للحكم المذكور وهو في غاية الإشكال حيث إنّ مردّ هذا الظهور إلى كون الوصف قيداً للحكم دون الموضوع أو المتعلّق وهو ممنوع لظهور القضيّة الوصفيّة في كون الوصف قيدا للموضوع أو المتعلّق دون الحكم[٢].

وتوجيه اقتضاء الوصف للعلّيّة المنحصرة كما في نهاية الدراية (مع توضيح واختصار) بأنّ علّيّة الوصف بعنوانه يقتضي الانحصار إذ بعد كون الأصل في القيود وهو الاحتراز يكون معنى قيديّة شيء لموضوع الحكم حقيقة أنّ ذات الموضوع غير قابلة لتعلّق الحكم بها إلاّ بعد اتّصافها بهذا الوصف فالوصف متمّم قابليّة القابل وهو معنى الشرط حقيقة وحيث إنّ الظاهر دخله بعنوانه الخاصّ وأنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا بما هو شخص من الوجوب فلامحالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل في موضوعيّة الموضوع لسنخ الحكم.

والدليل على أنّ الوصف بعنوانه يقتضي الانحصار أنّ مع تعدّد العلّة لايكون الوصف الخاصّ بعنوانه علّة بل بعنوان جامع إذ لايصدر الواحد إلاّ عن الواحد فالواحد لايصدر عن المتعدّد بل يصدر عن الجامع وحيث إنّ ظاهر الدليل هو أنّ الوصف بعنوانه الخاصّ مؤثّر يعلم أنّ سائر الأوصاف لاتكون مؤثّرة[٣].

غير تامّ لما ذكره المحقّق الإصفهاني نفسه من أنّ ذلك الدليل متوقّف على

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

(٢) المحاضرات: ج ٥ ص ١٣١.

(٣) راجع نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٧٧.

القاعدة المذكورة وهي خلاف ما يقتضيه النظر الدقيق[١].

ولعلّ مراده من النظر الدقيق أنّه لا موجب لإرجاع العلل المتعدّدة إلى الجامع مع كون معلولها واحداً نوعيّاً كالحرارة بالنسبة إلى الشمس والنار ونحوهما إذ القاعدة على فرض صحّتها يختصّ موردها بالواحد الشخصيّ لا الواحد النوعيّ هذا مضافاً إلى ما أفاد سيّدنا الإمام ﷺ من أنّ تأثير الجامع ليس له أصل مطلقاً[٢].

لأنّ الجامع ليس في الخارج بل هو أمر ذهنيّ ومن المعلوم أنّ الماهيّات الذهنيّة لا أثر لها على أنّ الوصف متمّم لقابليّة الموضوع وعلل قوامه لا من علل الحكم وهذا هو الفرق بين الوصف والشرط فإنّ الشرط من علل الأحكام والوصف من علل الموضوعات وانحصار تتميم الموضوع في وصف لايدلّ على علّيّة الموضوع أو انحصار العلّيّة في الموضوع بالنسبة إلى الحكم فلاوجه لجعل الوصف في معنى الشرط وإرجاع القضايا الوصفيّة إلى القضايا الشرطيّة لوضوح الفرق بينهما فإنّ الشرطيّة كما عرفت سابقاً تفيد بالوضع أو الاطلاق أو بمجموعها السببيّة والعلّيّة المنحصرة، والجملة الوصفيّة لاتدلّ على العلّيّة فضلاً عن الانحصار والإشعار ليس من الدلالات كما لايخفى.

ومنها: أنّ المفهوم مقتضى كون الأصل في القيود هو الاحتراز.

ذهب صاحب الوقاية ﷺ إلى أنّ الجملة الوصفيّة تدلّ على المفهوم إمّا بالصراحة وإمّا بالظهور وقال في تقريبه وملخّص القول فيه أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات لابد فيه من الفائدة ومع القطع بعدم شيء منها إلاّ النفي عن غير الموصوف يوجب القطع به ويكون اللفظ صريحاً فيه كما في قولك صلّ خلف العادل ولا تجالس الجاهل.

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٧٧.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢١٨.

ومع احتماله واحتمال غيره يكون ظاهراً فيه لأنّه أظهر الفوائد وأشهرها وأكثرها ومجرّد احتمال غيره لايضرّ بالظهور كما لايضرّ احتمال القرينة المعاندة بأصالة الحقيقة.

والمفهوم بهذا المعنى وبهذا الوجه ممّا لاينبغي أن يخفى على أحد ومن أنكره في فنّ الأُصول فلاشكّ أنّه يعمل به في سائر أبواب الفقه ويجري عليه في سائر محاوراته بل ينكر على من تفوّه بالوصف مع عدم الاختصاص به وعدم الفائدة كما في المثالين المعروفين وهما أنّ الإنسان الابيض لايعلم الغيب والإنسان الأسود إذا غمّض عينيه لايبصر.

ثمّ استشهد للمفهوم بفهم العرف كأبي عبيدة أو تلميذه من الوصف الضمنيّ كالكثير والامتلاء كقوله ﷺ لئن يمتلئ بطن الرجل قيحاً خير من أنّ يمتلئ شعراً.

حيث قال في جواب من قال إنّ المراد من الشعر ما كان في هجاء رسول الله ﷺ لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى وأنّ القليل منه ككثيره وكالقاسم بن سلام حيث فهم من قوله ﷺ لَيُّ الواجد يحل عقوبته أنّ لَيّ غير الواجد لايحل عقوبته.

ومن قوله ﷺ مطل الغنيّ ظلم أنّ مطل المعدم ليس بظلم إلى غير ذلك[1].

يمكن أن يقال لاكلام في ما إذا علم أنّ الموصوف علّة منحصرة في ترتّب الحكم عليه فإنّ الحكم حينئذٍ ينتفي بانتفاء الموصوف ولكنّه ليس من جهة دلالة الجملة الوصفيّة على ذلك بل هو لقيام القرينة الخاصّة كالعلم المذكور.

وإنّما الكلام في دلالة الجملة الوصفيّة على المفهوم وعدمها من حيث هي من دون قرينة خاصّة.

(١) الوقاية: ٤٢٦ ـ ٤٢٨.

ولايخفى عليك أنّ احتمال كون الوصف للاهتمام والتوضيح أو الابتلاء ونحوهما يكون خلاف مقتضى الأصل في القيود والأوصاف فإنّ مقتضاه هو الاحتراز وهذه الفوائد لاتكون للاحتراز فلايحمل القيود والأوصاف على مثل هذه الأُمور ولكن لايوجب ذلك حمل الأوصاف والقيود على بيان العلّة فضلاً عن انحصارها بدعوى الشيوع والأكثريّة لأنّ الاحتراز يكفيه دخالة القيود في تحقّق موضوع الحكم وتضيّقه ولاموجب للأزيد منه وهو حاصل في كلّ جملة وصفيّة التي تكون للوصف دخالة في تحقّق موضوعها والقيود قيود الموضوع لا قيود الحكم كالشروط ولو سلّم كونها قيوداً فالقيود من علل الحكم ولكن لادليل على الانحصار ودعوى شيوع العلّيّة المنحصرة غير ثابتة بل الأمر بالعكس لأنّ الجمل الوصفيّة التي لاتدلّ على المفهوم أكثر إذ ترتّب حكم على موصوف لاينافي ترتّبه على غيره بجهة من الجهات الأُخرى كقوله أكرم رجلاً عالماً وأكرم رجلاً كبيراً وأكرم رجلاً هاشميّاً وأكرم رجلاً معيناً لك وأكرم رجلاً قريباً لك وهكذا وذلك لأنّ إثبات شيء لشيء لاينفي عمّا عداه.

وممّا ذكر يظهر أنّ الاستشهاد بالإنكار على من تفوّه بالمثالين لايكون صحيحاً لأنّ الإنكار من جهة عدم دخالة القيد في موضوعيّة الموضوع لا من جهة عدم دلالتها على العلّيّة فضلاً عن المنحصرة إذ الأبيضيّة والأسوديّة لامدخليّة لها في موضوع عدم العلم بالغيب أو عدم الإبصار بعد تغميض العين.

كما أنّ الاستشهاد بفهم العرف ليس في محلّه بعدما عرفت من أنّهم لايقولون بأنّ مثل قولهم أكرم رجلاً عالماً يدلّ على نفي وجوب الإكرام بالنسبة إلى الكبير والهاشميّ والمعين والقريب وفهم أبي عبيدة أو تلميذه منظور فيه إن أرادا دلالة قوله صلى الله عليه وآله «ليّ الواجد يحلّ عقوبته» على ان ليّ غير الواجد لايحلّ عقوبته أو دلالة قوله صلى الله عليه وآله «مَطل الغنيّ ظلم» على أنّ مطل المعدم ليس بظلم.

فإنّ الدلالة المذكورة أوّل الكلام اللّهمّ إلاّ أن يكون مرادهما أنّ ليّ غير الواجد

أو مطل المعدم خارج عن الحكم المذكور وإلاّ فإن سئل عنها هل تدلّ الجملتان المذكورتان على اختصاص ظلم الغنيّ بالمطل أو حلّيّة عقوبة الواجد باللي أجابا بأنّهما لاتدلأن على ذلك إذ يمكن أن يظلم الغنيّ بجهة أُخرى من الجهات أو حلّت عقوبة بجهة غير جهة اللّي.

وبالجملة المراد من الاحترازيّة في القيود أنّها ليست لمجرّد توضيح أو مورد الابتلاء ونحوهما بل هي تدلّ على تقيّد الموضوع وتضيّقه في القضيّة بحيث يكون للقيود إطاعة وعصيان من جهة دخالتها في الموضوع ولكن مع ذلك لاتدلّ على المفهوم لاحتمال تعدّد المطلوب بحيث يكون المقيّد مطلوباً وله إطاعة وعصيان كما أنّ المطلق أيضاً مطلوب وله اطاعة وعصيان فإذا قيل جئني بحيوان ناطق لايدلّ إلاّ على مطلوبيّة إتيان الإنسان للخدمة ولاينافي ذلك مع مطلوبيّة إتيان الحيوان بلاوصف الناطق للركوب أو غيره من المنافع لكون كليهما مورد احتياجه فان قال في دليل آخر جئني بحيوان كان هنا تكليفان لأنّهما مثبتين.

فمع تعدّد المطلوب لايكون القيود توضيحيّة أو لبيان مورد الابتلاء بل تكون احترازيّة وللدلالة على تضييق موضوع الحكم في شخص هذه القضيّة.

وممّا ذكر يظهر مراد صاحب الكفاية حيث قال ولاينافي ذلك أي إنكار المفهوم ما قيل من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيّاً لأنّ الاحترازيّة لاتوجب إلاّ تضييق دائرة موضوع الحكم في القضيّة مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد فلافرق أن يقال جئني بإنسان أو بحيوان ناطق[1].

ومراده أنّ قوله جئني بحيوان ناطق لايدلّ على انتفاء الحكم عن غير مورد الوصف وهو المطلق أي الحيوان كما لايدلّ قوله جئني بإنسان على انتفاء الحكم عن

(١) الكفاية: ج ٢ ص ٣٢٢.

نوع آخر وهو الحيوان الناطق مثلاً وكلّ ذلك لاحتمال تعدّد المطلوب بحيث يحتاج إلى كليهما كما عرفت.

ومنها: إنّ القضيّة الوصفيّة لو لم تدلّ على المفهوم لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيّد وفيه ما لايخفى لما عرفت من أنّه لاوجه لحمل المطلق على المقيّد في المثبتين فيما إذا لم يحرز وحدة المطلوب لاحتمال مطلوبيّة كليهما فمع عدم إحراز وحدة المطلوب فالمقيّد يدلّ على مطلوبيّة المقيّد بحيث يكون له إطاعة وعصيان ولاينافي ذلك مع مطلوبيّة المطلق بدليل آخر بحيث له أيضاً إطاعة وعصيان فانتفاء القيد أو الوصف لايدلّ على عدم حكم آخر بالنسبة إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدّد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحداً كما في مثل قوله ﷺ إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد والمراد من الحمل أنّ المقصود من المطلق في الخطاب المذكور هو المقيّد فقوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة في قوّة أن يقال من أوّل الأمر أعتق رقبة مؤمنة فالقيد أو الوصف لتحديد الموضوع وتضييقه ولكنّ مع ذلك ليس ذلك من جهة دلالة القيد أو الوصف على المفهوم بنفسه بل من جهة العلم بوحدة المطلوب وحصول المعارضة والمناقضة العرضيّة بينهما فإنّ مقتضى الجمع العرفيّ بينهما هو حمل المطلق على المقيّد لنصوصيّة دلالته بالنسبة إليه.

وممّا ذكر يظهر ما في إيراد شيخنا البهائيّ ﷺ حيث قال إنّ القائلين بعدم حجّيّة مفهوم الصفة قد قيّدوا بمفهومها في نحو أعتق في الظهار رقبة مؤمنة فإذا لم يكن مفهوم الصفة حجّة عندهم كيف يقيّدون بها فما هذا إلاّ التناقض.

ولذلك خصّ مورد عدم حجّيّة المفهوم بغير مورد الإطلاق(١).

وذلك لأنّ القائلين بعدم حجّيّة المفهوم يقولون به في مورد الإطلاق أيضاً لما

---

(١) مطارح الأنظار: ص١٨١.

عرفت من أنّ حمل المطلق على المقيّد ليس من جهة دلالة الوصف أو القيد على العليّة فضلا عن العليّة المنحصرة بل من جهة دلالة الوصف أو القيد على تضييق دائرة الموضوع في الظهار بالنسبة إلى الحكم المترتّب عليه من دون منافاته لتعلّق الحكم الأخر بالمطلق من جهة أُخرى.

وبعبارة أُخرى كما في مطارح الأنظار أنّ حمل المطلق على المقيّد (فيما إذا أحرز وحدة المطلوب) إنّما هو من جهة المنطوق من غير ملاحظة المفهوم[1].

وعليه فحمل المطلق على المقيّد من جهة كشف وحدة المطلق والمقيّد بسبب إحراز وحدة التكليف وحيث إنّ المقيّد نصّ في تعيين المراد يحمل المطلق عليه من دون فرق بين كون المطلق بدليّاً ومفاده هو التخيير بحكم العقل ومقدّمات الحكمة إذ المطلوب فيه صرف الوجود وبين كون المطلق شموليّاً وينحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد الطبيعة بحيث يكون مثل العامّ الأُصوليّ كلّ فرد معيّناً مورداً للحكم لا مخيّراً وذلك للنصوصيّة المقيّد بالنسبة إلى الإطلاق بدليّاً كان أو شموليّاً فرفع اليد عنه يوجب اللغويّة بخلاف العكس.

وبعبارة أُخرى مع إحراز وحدة المطلوب وقعت المعارضة بين المطلق والمقيّد والجمع العرفيّ بينهما هو بحمل المطلق على المقيّد.

وممّا ذكر يظهر ما في المحكيّ عن المحقّق النائينيّ ﴿﴾ من الفرق بين الإطلاق البدليّ والشموليّ بأنّه لاموجب للحمل في المطلق الانحلاليّ لعدم التنافيّ بينهما وذلك لظهور المعارضة والمنافاة مع العلم بوحدة التكليف بين تعلّق التكليف التعييني بخصوص المقيّد وتعلّق التكليف لكلّ واحد واحد من المطلق على وجه الانحلال ومقتضى الجمع العرفيّ هو حمل المطلق الانحلاليّ على المقيّد أيضاً لنصوصيّة المقيّد في

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

الدلالة على تعيين التكليف بخصوص المقيّد.

ثمّ لايخفى عليك أنّ المحصّل في الإطلاق والتقييد هو تضييق موضوع التكليف الواحد المذكور في القضيّة بالتصرّف في المنطوقين ولا دلالة فيهما على انتفاء الحكم عن غير المقيّد بجهة من الجهات الأُخرى.

وعليه فما في نهاية الدراية من أنّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد عدم وجوب المطلق مطلقاً بدعوى أنّ مفاد المطلق ليس بعد الحمل مثل ما إذا ورد المقيّد بلا ورود المطلق فإنّ وجوب المقيّد شخصاً بناءً على عدم المفهوم لاينافي وجوب المطلق بوجوب آخر بدليل آخر[1].

لايخلو عن النظر فإنّ العلم بوحدة المطلوب يوجب المعارضة بين المطلق والمقيّد والجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد من جهة الحكم المذكور في القضيّة ولا دلالة للقضيّة على انتفاء الحكم عن المطلق بجهة أُخرى من الجهات بعدما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفيّة على المفهوم فلاتغفل.

هنا تفصيلان

أحدهما: ما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ من أنّ للقيود مفهوماً في الأحكام الوضعيّة لأنّ الأحكام الوضعيّة لاتقبل التعدّد والشدّة والضعف بخلاف الأحكام التكليفيّة فإنّها قابلة للتعدّد وللشدّة والضعف فيمكن أن يحمل المقيّد في التكاليف على التعدّد أو على شدّة التكليف بخلاف الأحكام الوضعيّة مثلاً إذا قيل في دليل «العقود لازمة» وورد في دليل آخر «العقود العربيّة لازمة» أو قيل في دليل «الحيازة موجبة للملكيّة» وورد في دليل آخر «الحيازة مع النيّة والقصد موجبة

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص١٧٧ ـ ١٧٨.

للملكيّة» فالمقيّد بالعربيّة أو بالنيّة يدلّ على عدم لزوم ذات المقيّد.

يمكن أن يقال حيث أن المطلقات والمقيّدات الواردة في الأحكام الوضعيّة تكون نوعاً مقترنة بالعلم بوحدة السبب تحمل المطلقات على المقيّدات كما في الأحكام التكليفيّة لحصول المعارضة حينئذ بين سببيّة المطلق وسببيّة المقيّد والجمع العرفيّ كما مرّ بحمل المطلق على المقيّد وعليه فلافرق بين الأحكام الوضعيّة وبين الأحكام التكليفيّة إلاّ في أنّ العلم بوحدة السبب في الأحكام الوضعيّة موجود في نوع الموارد فلاوجه لدعوى المفهوم في تقييد الأحكام الوضعيّة إذ عدم سببيّة العقد غير العربي على الفرض أو الحيازة المطلقة من سائر الجهات ليس إلاّ من جهة عدم قابليّة المورد لا من جهة مفهوم الوصف وعليه فالقضيّة الوصفيّة لا مفهوم لها إلاّ إذا كانت في مقام التحديد فتدبّر جيّداً.

وثانيهما: ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي ﷺ من أنّ النزاع في دلالة الوصف على المفهوم تارة بمعنى أنّ تقييد الموضوع أو المتعلّق به يدلّ على انتفاء الحكم عن غيره فلو ورد في الدليل (أكرم رجلاً عالماً) يدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عن غير مورده يعني الرجل العادل أو الفاسق أو الفقير أو ما شاكل ذلك ولو بسبب آخر.

وأُخرى بمعنى أنّ تقييده به يدلّ على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق أو فقل أنّ معنى دلالته على المفهوم هو دلالته على نفي الحكم عن طبيعيّ موصوفه على نحو الإطلاق وأنّه غير ثابت له كذلك فإن كان النزاع في المعنى الأوّل فلاشبهة في عدم دلالته على المفهوم بهذا المعنى ضرورة أنّ قولنا (أكرم رجلاً عالماً) لايدلّ على نفي وجوب الإكرام عن حصّة أُخرى منه كالرجل العادل أو الهاشميّ أو ما شاكل ذلك لوضوح أنّه لاتنافي بين قولنا (أكرم رجلاً عالماً) وقولنا (أكرم رجلاً عادلاً) مثلاً بنظر العرف أصلاً فلو دلّت الجملة الأُولى على المفهوم أي نفي الحكم عن حصص أُخرى منه لكان بينهما تناف لامحالة.

وان كان النزاع في المعنى الثاني فالظاهر أنّه يدلّ على المفهوم بهذا المعنى ونكتة هذه الدلالة هي ظهور القيد في الاحتراز ودخله في موضوع الحكم أو متعلّقه إلاّ أن تقوم قرينة على عدم دخله فيه ففي مثل قولنا أكرم رجلاً عالماً يدلّ على أنّ وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعيّ الرجل على الإطلاق ولو كان جاهلاً بل ثبت لخصوص حصّة خاصّة منه وهي الرجل العالم وكذا قولنا (أكرم رجلاً هاشميّاً) وهكذا.

والضابط أنّ كلّ قيد أتى به في الكلام فهو في نفسه ظاهر في الاحتراز ودخله في الموضوع أو المتعلّق يعني أنّ الحكم غير ثابت له إلاّ مقيّداً بهذا القيد لامطلقاً وإلاّ لكان القيد لغواً فالحمل على التوضيح أو غيره خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينة.

والحاصل أنّ مثل قولنا (أكرم رجلاً عالماً) وإن لم يدلّ على نفي وجوب الإكرام عن حصة أُخرى من الرجل كالعادل أو نحوه ولو بملاك آخر إلاّ أنّه لا شبهة في دلالته على أنّ وجوب الإكرام غير ثابت لطبيعيّ الرجل على نحو الإطلاق.

إلى أن قال: ثمّ إنّ هذه النقطة التي ذكرناها لها ثمرة مهمّة في الفقه منها ما في مسألة حمل المطلق على المقيّد حيث إنّ المشهور قد خصّوا تلك المسألة فيما إذا كانا مثبتين أو منفيين بما إذا كان التكليف فيهما واحد وأمّا إذا كان متعدّداً فلايحملوا المطلق على المقيّد.

وأمّا على ضوء ما ذكرناه من النقطتين فيحمل المطلق على المقيّد ولو كان التكليف متعدّداً كما إذا ورد في دليل (لاتكرم عالماً) وورد في دليل آخر (لاتكرم عالماً فاسقاً) فإنّه يحمل الأوّل على الثاني مع أنّ التكليف فيهما انحلاليّ وكذا إذا ورد في دليل (أكرم العلماء) ثمّ ورد في دليل آخر (أكرم العلماء العدول) فيحمل الأوّل على الثاني.

والنكتة في ذلك هي ظهور القيد في الاحتراز يعني أنّه يدلّ على أنّ الحكم وهو وجوب الإكرام لم يثبت للعالم على نحو الإطلاق وإنما يثبت لحصّة خاصّة منه وهو العالم العادل في المثال دون العالم مطلقاً ولو كان فاسقاً ومن الواضح أنّه لافرق في

دلالة القيد على ذلك بين كون التكليف واحداً أو متعدّداً[١].

ولايخفى ما فيه إذ معنى الاحتراز هو عدم ثبوت الحكم المترتّب على الموضوع في هذه القضيّة لمطلق الموضوع بل للموضوع الموصوف بكذا وهذا لاينافي أن يكون مطلق الموضوع محكوماً بحكم من جهة أُخرى لا من هذه الجهة ألا ترى إذا قال المولى أكرم زيداً العالم فلا شبهة في كون القيد احترازيّاً والموضوع مضيّق فلايشمل ما إذا لم يكن زيد عالماً وأمّا إذا سئل المولى بعد قوله المذكور عن إكرام زيد غير العالم بجهة أُخرى فقال أكرمه لاتقع المكاذبة بين الدليلين.

وعليه فكما أنّ تقييد الموضوع لايدلّ على انتفاء الحكم عن الحصص الأُخرى فكذلك لايدلّ على انتفاء الحكم عن مطلق الموضوع بجهة أُخرى نعم إذا علم بوحدة الحكم فمع وحدة الحكم حصلت المعارضة بينهما والجمع العرفيّ حينئذ يقتضي حمل المطلق على المقيّد وأمّا مع تعدّد الحكم فلامعارضة إذ المفروض أنّ المقيّد لاينفي الحكم الآخر المتعلّق بالمطلق وإنّما يدلّ على اختصاص الحكم المتعلّق بالمقيّد به وعدم شمول هذا الحكم لذات المقيّد والمطلق وهو لاينافي أن يتعلّق بالمطلق حكم آخر من دون فرق في ذلك بين أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين فقولهم أكرم العلماء في عبارة غير أكرم العلماء العدول في عبارة أُخرى، وعليه فاختصاص وجوب الإكرام بالعلماء العدول في قضيّة أكرم العلماء العدول وعدم جريانه في العلماء من دون قيد العدول لاينافي وجوب إكرام مطلق العلماء بسبب آخر.

وهكذا الأمر في الحكمين المنفيين عند تعدّد المطلوب مثلاً إذا قيل لاتكرم كافراً ثمّ قيل لاتكرم كافراً حربيّاً فاختصاص الكافر بالحربيّ في الثاني لاينافي النهي عن إكرام مطلق الكافر في دليل آخر من ناحية حكم آخر.

---

(١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

فالتفصيل المذكور والثمرة المترتّبة عليه منظور فيه إذ قاعدة احترازيّة القيود تدلّ على انتفاء شخص الحكم لاسنخ الحكم ومنشأ التفصيل المذكور هو عدم التفكيك بين الشخص والسنخ فإن دلّت الجملة الوصفيّة على نفي شخص الحكم فلايدلّ على نفي سنخ الحكم لا في الحصص ولا في طبيعيّ الموضوع وإن دلّت الجملة الوصفيّة على نفي سنخ الحكم فهي دالّة على المفهوم سواء كان الحصص أو طبيعيّ الموضوع وعلى كلّ تقدير لايصحّ التفصيل.

هذا مضافاً إلى منع دلالة الجملة الوصفيّة على علّيّة الوصف بالنسبة إلى الحكم فضلاً عن العلّيّة المنحصرة.

قال الشهيد السيّد الصدر ﷺ مفاد هيئة أكرم مقيّد بمدلول المادّة باعتباره طرفاً لها ومدلول المادّة مقيّد بالفقير لأنّ المطلوب أكرم الفقير والفقير مقيّد بالعدالة تقييد الشيء بوصفه وينتج ذلك أنّ مفاد هيئة أكرم هو حصّة خاصّة من وجوب الإكرام يشتمل على التقييد بالعدالة فغاية ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد أكرم والوصف انتفاء تلك الحصة الخاصّة عند انتفاء العدالة وهذا واضح لا انتفاء طبيعيّ الحكم: إلى أن قال ـ: فبالإمكان أن نضيف إلى ذلك أيضاً منع دلالة الجملة الوصفيّة على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء وهو التوقّف فإنّ ربط مفاد أكرم بالوصف إنّما هو بتوسّط نسبتين ناقصتين تقييديتين لأنّ مفاد هيئة الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادّة الفعل وهي مرتبطة بنسبة ناقصة تقييديّة بالفقير وهذا مرتبط بنسبة ناقصة تقييديّة بالعادل ولايوجد مايدلّ على التوقّف والالتصاق لا بنحو المعنى الإسميّ ولا بنحو المعنى الحرفيّ فالصحيح أنّ الجملة الوصفيّة ليس لها مفهوم نعم لابأس بالمصير إلى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئيّة[1].

---

(١) دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة: ج١ ص١٧٦ و١٧٧.

الخلاصة:

الفصل الثالث: في مفهوم الوصف

ذهب المشهور إلى أنّ إثبات حكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها لايستلزمه انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة.

ويقع البحث عنه في مقامين:

أحدهما: في محلّ النزاع، ولا إشكال في شمول عنوان البحث للوصف المعتمد على الموصوف كقولهم أكرم رجلاً عالماً وأمّا ما لم يعتمد على الموصوف كقولهم أكرم عالماً فقد يقال بخروجه عن عنوان البحث بدعوى أنّه لافرق بين اللقب والوصف غير المعتمد فكما أنّ اللقب لايدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الوصف غير المعتمد والملاك في عدم الدلالة فيهما واحد وهو أنّ الحكم الثابت في القضية لعنوان اشتقاقياً كان أو ذاتياً لاتدلّ القضية إلاّ على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان وأمّا انتفاء الحكم عن غير العنوان المذكور بجهة من الجهات فلا إشعار لها فضلاً عن الدلالة عليها.

ويمكن أن يقال أنّ قياس الوصف غير المعتمد على اللقب في غير محلّه فإنّ الذات في الوصف غير المعتمد كالمذكور عند العرف وإن قلنا ببساطة المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب مثلاً وإن كان بسيطاً ويعبّر عنه في اللغة الفارسية بـ«زننده» ولكن هذا المفهوم عند العرف يحتوى الذات بخلاف اللقب فإنّه لايكون كذلك نعم يمكن تحليله عقلاً بالذات والعنوان ولكنّ المعيار هو التفاهم العرفي لا التحليل العقليّ فالأظهر كما أفاد الشيخ الأعظم ﷺ هو دخول الوصف غير المعتمد في عنوان البحث فراجع.

ويؤيّده بعض الاستدلالات والأجوبة كالاستدلال بقوله ﷺ مطل الغني ظلم

على أنّ مطل غير الغني ليس بظلم والجواب عنه بأنّ الدلالة مع القرينة لامانع منها وإنّما الكلام فيما إذا كان الكلام خالياً عن القرينة مع أنّه لو لم يكن الوصف غير المعتمد داخلاً في محلّ البحث كان الأولى في الجواب عنه بكونه من قبيل مفهوم اللـقب لا الوصف.

ثمّ إنّ الوصف إمّا وصف أخصّ كقولهم أكرم إنساناً عالماً أو الوصف الأعمّ من وجه كقوله ﷺ وفي الغنم السائمة زكاة.

وكلاهما داخلاً في عنوان البحث وأمّا الوصف المساوي كقولهم أكرم إنسـاناً ضاحكاً بالقوّة أو الوصف الأعمّ المطلق كقولهم أكرم إنساناً ماشياً فـلا إشكـال في خروجهما عن محلّ البحث لأنّ الوصف المساوي أو الأعمّ المعطلق لايوجبان التضييق في ناحية الموصوف حتّى يدلّ على انتفاء الحكم في الموصوف عند انتفاء الوصف بل عند انتفاء الوصف لايبق موصوف كما لايخفى.

ثمّ يمكن إلحاق الحال والتميز وغيرهما من قيود الموضوع فإنّ مناط المفهوم في الوصف يأتي في تلك الموارد أيضاً ولكن مقتضى وجود المناط فيها هو الإلحاق كما ذكرنا لا الإدخال لعدم صدق عنوان الوصف على أمثال هذه الموارد فتدبّر جيّداً.

وثانيهما: في أدلّة المثبتين

منها: التبادر كما يشهد له تباعد عدم مطلوبيّة شراء العبد الأبيض مـن قـول المولى لخادمه إشتر لي عبداً أسود.

وفيه منع واضح لأنّ عدم مطلوبيّته شراء العبد الأبيض من ناحية هذا الخطاب لايستلزم عدمه مطلوبيته بسائر الجهات.

ومنها دعوى وضع الوصف للعلّيّة المنحصرة وفيه أيضاً منع واضح لعدم شاهد لذلك بل لا دلالة للوصف على العلّيّة فضلاً عن انحصارها وما اشتهر من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّة منظور فيه لاحتـمال خـصوصيّة المـورد ودخـالة

الموضوع أو المتعلّق الموصوف وعليه فلايدلّ التعليق المذكور على أنّ الوصف علّة تامّة وعلى فرض التسليم لاينفي احتمال تعدّد العلّة هذا مضافاً إلى أنّه مجرّد إشعار وهو غير الدلالة.

ولايقاس الوصف بالشرط لما عرفت من وضع الشرط للإناطة والعلّيّة ودلالة اطلاق الشرط على الانحصار ولا وضع ولا دلالة في الوصف كما لايخفى.

ودعوى أنّ الوصف بعنوانه متمّم لقابليّة القابل والموضوع وهو معنى الشرط حقيقة وحيث أنّ الظاهر دخله بعنوان الخاصّ لا بعنوان كونه مصداقاً للجامع بينه وبين غيره وأنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا بما هو شخص من الوجوب فلامحالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل في موضوعيّة الموضوع لسنخ الحكم فقياس الوصف بالشرط في محلّه مندفعة بأنّ الوصف متمّم لقابليّة الموضوع وعلل قوامه لا من علل الحكم وهذا هو الفرق بين الوصف والشرط فإنّ الشرط من علل الأحكام والوصف من علل الموضوعات وانحصار تتميم الموضوع في وصف لايدلّ على علّيّة الموضوع أو انحصار العلّيّة في الموضوع بالنسبة إلى الحكم وعليه فلاوجه لجعل الوصف في معنى الشرط وإرجاع القضيّة الوصفيّة إلى القضيّة الشرطيّة.

ومنها أنّ الأصل في القيود أنّها للاحتراز ولامعنى للاحتراز إلاّ هو المفهوم.

وبعبارة أُخرى أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات كقولك صلّ خلف العادل لابدّ فيه من فائدة وحيث أنّه لا فائدة إلاّ نفي الحكم عن غير الموصوف بوصف كذا أوجب ذلك القطع بهذا النفي وليس ذلك إلاّ هو المفهوم.

يمكن أن يقال لا كلام في ما إذا علم أنّ الموصوف علّة منحصرة في ترتّب الحكم عليه فإنّ الحكم حينئذٍ ينتفي بانتفاء الموصوف ولكنّه ليس من جهة دلالة الجملة الوصفيّة بل لقيام قرينة خاصّة.

والأصل في القيود وإن كان للاحتراز إلاّ أنّه لدفع احتمال كون الوصف مذكوراً من باب الاهتمام أو التوضيح أو الابتلاء وإثبات دخالته في تحقّق موضوع الحكم وهذا لايوجب حمل الأوصاف والقيود على بيان العلّة فضلاً عن انحصارها لأنّ الاحتراز يكفيه دخالة القيود والأوصاف في تحقّق موضوع الحكم وتضيقه ولاموجب للأزيد منه ما لم يقم قرينة خاصّة وبالجملة إثبات شيء لشيء لاينفي إثباته عمّا عداه.

فإذا قيل جئني بحيوان ناطق لايدلّ هذه الجملة إلاّ على مطلوبيّة إيتاء الانسان للخدمة ولاينافي هذا مطلوبيّة إيتاء الحيوان أيضاً لجهة من الجهات كالركوب ونحوه ولذا لو قيل بعد هذه العبارة جئني بحيوان فهم منه تعدّد المطلوب فكما أنّ جئني بإنسان لامفهوم له فكذلك جئني بحيوان ناطق لامفهوم له ووصف الناطقية لا يدلّ على انحصار المطلوبيّة في الحيوان الناطق كما لايخفى.

ومنها أنّه لو لم تدلّ القضيّة الوصفيّة على المفهوم فلاموجب لحمل المطلق على المقيّد وقد أنكر شيخنا بهاء الدين ﷺ على منكري مفهوم الوصف بقوله بأنّهم قد قيّدوا بمفهوم الصفة في نحو أعتق في الظهار رقبة مؤمنة فإذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيّدون بها فما هذا إلاّ التناقض.

فمّا ذكر يظهر أنّ مورد عدم حجّيّة المفهوم مختصّ بغير موارد الإطلاقات وأمّا فيها فمفهوم الوصف حجّة.

يمكن أن يقال لافرق في عدم حجّيّة مفهوم الوصف بين موارد الإطلاقات وغيرها ما لم يحرز وحدة المطلوب بقرينة خارجيّة إذ لاوجه لحمل المطلقات على المقيّدات في المثبتات لاحتمال مطلوبيّة كليهما فمع عدم إحراز وحدة المطلوب فالمقيّد يدلّ على مطلوبيّة المقيّد ولاينافي ذلك مع مطلوبيّة المطلق أيضاً بدليل آخر وعليه فانتفاء الوصف لايدلّ على عدم حكم آخر بالنسبة إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدّد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحداً كما في مثال إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد والمراد من الحمل أنّ المقصود من المطلق في الخطاب المذكور هو المقيّد فقوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة في قوّة أن يقال من أوّل الأمر أعتق رقبة مؤمنة فالقيد والوصف لتحديد الموضوع وليس ذلك من جهة دلالة الوصف على المفهوم بل من جهة العلم بوحدة الطلوب وحصول المناقضة العرضيّة بينهما.

فإنّ مقتضى المطلق أنّه هو المطلوب لا المقيّد ومقتضى المقيّد أنّه هو المطلوب لا المطلق والجمع بينهما يقتضي حمل المطلق على المقيّد لمنصوصيّة دلالته بالنسبة إلى المطلق ولأنّ رفع اليد عن المقيّد يوجب لغويّة المقيّد بخلاف العكس فإنّ المطلق بإطلاقه يشمل المقيد أيضاً وهذا الجمع غير مرتبط بالمفهوم بل يكون من جهة المنطوقين المذكورين فتحصّل أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة لا في المطلقات ولا في غيرها ما لم يقم قرينة خاصّة كمقام التحديد ونحوه.

بل بعد العلم بوحدة المطلوب وحمل المطلق على المقيّد يحكم بعدم كون المطلق محكوماً بالحكم المذكور في القضيّة ولا دلالة للقضيّة على انتفاء الحكم عن المطلق بجهة أُخرى من الجهات بعدما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفيّة على المفهوم فلا تغفل.

هنا تفصيلان:

أحدهما: الفرق بين الأحكام الوضعيّة والأحكام التكليفيّة بمنع المفهوم في الثانية دون الأُولى لعدم التعدّد والشدّة والضعف فيها بخلاف الأحكام التكليفيّة فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد في الوضعيّات وفيه أنّ وجه حمل المطلقات في الوضعيّات على المقيّدات هو العلم بوحدة السبب فيها غالباً وهو كما عرفت موجب للحمل المذكور مطلقاً من دون فرق بين الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة ومع

وحدة السبب يكشف عدم قابليّة المطلق للسببيّة فنفي السببيّة عن المطلق ليس من جهة مفهوم الوصف بل من جهة عدم قابليّة المطلق للسببيّة ووحدة السبب.

وثانيها: أنّه لافرق في عدم دلالة الوصف على المفهوم بين نفي الحكم عن حصص أُخرى غير الحصّة المذكورة كقولنا أكرم رجلاً عالماً فإنّه لايدلّ على نفي وجوب الإكرام عن حصّة أُخرى كالرجل العادل أو الهاشمي ونحوهما وبين نفي الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الإطلاق كقولنا أكرم رجلاً عالماً فإنّه لايدلّ على نفي وجوب الإكرام عن طبيعة الرجل بجهة من الجهات غير الجهة المذكورة في شخص هذه القضيّة وبالجملة، فكما لادلالة للوصف على المفهوم بحسب الأوّل فكذلك لادلالة له على المفهوم بحسب الثاني.

وظهور القيد في الاحتراز ودخله في الموضوع لاينفي الحكم عن طبيعي موصوفه من سائر الجهات غير الجهة المذكورة في شخص هذه القضيّة إذ كلّ قيد وإن كان في نفسه ظاهراً في الاحتراز ودخله في الموضوع نفي أنّ الحكم غير ثابت له إلاّ مقيداً بهذا القيد لامطلقاً وإلاّ لكان القيد لغواً ولكن ذلك كلّه بالنسبة إلى شخص الحكم المذكور في القضيّة ولانظر له بالنسبة إلى سنخ الحكم ولو من سائر الجهات وعليه فكما أنّ الوصف لاينفي الحكم عن سائر الحصص فكذلك لاينفي سنخ الحكم عن طبيعة الموصوف من سائر الجهات.

فلامجال لاستنتاج حمل المطلق على المقيّد ولو كان التكليف متعدّداً بدعوى أنّ القيد ظاهر في الاحتراز فيدلّ على أنّ الحكم وهو وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعة الموضوع على الإطلاق وإنّما يثبت لحصّة خاصّة منه وهو العالم العادل في مثل قوله أكرم عالماً وأكرم عالماً عادلاً من دون فرق بين كون التكليف واحداً أو متعدّداً وذلك لما عرفت من عدم المنافاة بين عدم ثبوت شخص الحكم المذكور في هذه القضيّة لطبيعة الموضوع على الإطلاق وبين أن يكون محكوماً بسنخ الحكم بجهة أخرى غير

شخص هذا الحكم.

وعليه فلامنافاة بين أكرم عالماً وأكرم عالماً عادلاً إلاّ إذا أحرز وحدة المطلوب وهكذا لامنافاة بين لاتكرم عالماً ولاتكرم عالماً فاسقاً إلاّ إذا أحرز وحدة المطلوب وأمّا مع عدم إحراز وحدة المطلوب فمقتضى أدلّة أكرم عالماً هو مطلوبيّة إكرام طبيعة العالم كما أنّ مقتضى قوله لاتكرم عالماً هو النهي عن إكرام طبيعة العالم فتدبّر جيّداً.

الفصل الرابع: في مفهوم الغاية

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في دلالة الغاية على المفهوم.

ذهب المشهور بل المعظم إلى أنَّ تقييد حقيقة الحكم بالغاية يدلّ على انتفاء الحكم رأساً وسنخاً عمّا بعد الغاية بناءً على دخول الغاية في المغيّى ويدلّ على انتفاء الحكم رأساً وسنخا عن الغاية وما بعدها بناءً على خروجها واستدلّ له بالتبادر والانسباق والخلف.

وأمّا التبادر والانسباق فلأنّ تقييد حقيقة الحكم بحدّ ظاهر في ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص. ومعنى ارتفاع حقيقة الحكم بالحدّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقة الحكم وطبيعتة لايرتفع إلاّ بارتفاع جميع أفراده.

وأمّا الثاني فلأنّ مقتضى تقييد الحكم بما هو حكم بالغاية هو الدلالة على ارتفاعه عند حصول الغاية وإلاّ لما كان ما جعل غاية له بغاية وهو خلف وقد أشار إليهما في الكفاية.

لايقال: أنّ الثابت في مقام الإيجاب هو الإيجاب الجزئيّ لا الحقيقة والطبيعة لأنّ الهيئة وضعت لإيقاع البعث وإيجاده وليس هو إلاّ جزئيّاً حقيقيّاً ومعه فالمقيّد بالحدّ ليس هو الطبيعة والحقيقة بل أمر شخصيّ جزئيّ وارتفاع الحكم الشخصيّ الجزئيّ بحصول الحدّ لايدلّ على ارتفاع طبيعة الحكم وحقيقته وسنخ الحكم.

لأنّا نقول ـ كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ ـ من أنّ الهيئة لمّا كانت آلة محضة للبعث والإغراء ولا التفات عند الإنشاء إلى الخصوصيّة والجزئيّة لاينتزع منه العرف إلاّ نفس الوجوب من غير توجّه إلى الجزئيّة والكلّيّة فيفهم من قوله إجلس إلى الزوال وجوبه إلى هذا الحدّ من غير توجّه إلى أنّ إيقاع الوجوب لايكون إلاّ جزئيّاً فحينئذ يفهم من القضيّة المغّياة انتفاء سنخ الحكم بعد الغاية[١].

وبعبارة أُخرى التي أفادها المحقّق الإصفهانيّ ﷺ يمكن أن يقال: كما أنّ علّة الوجوب بما هو وجوب لا بما هو متشخّص بالوجود ولوازمه إذا انحصرت في شيء فلامحالة لايعقل ثبوت الوجوب بما هو وجوب لشيء آخر ومقتضاه هو انتفاء سنخ الوجوب بانتفاء العلّة المنحصرة وإلاّ لما كانت العلّة علّة منحصرة. فكذلك الغاية فإنّ طبيعة الوجوب بما هو وجوب إذا كانت محدودة بحدّ فلامحالة تنتفي عند حصول الحدّ والغاية وإلاّ لم تكن الغاية غاية للوجوب بما هو وجوب بل بما هو شخص من الوجوب[٢].

وممّا ذكر يظهر أنّه لاوقع لدعوى عدم الجزم بالتبادر وإنّ المتيقّن من التعليق على الغاية هو تعليق شخص حكم القضيّة لا طبيعته.

وذلك لما عرفت من أنّ جزئيّة الحكم ممّا لايلتفت إليه وإنّما الالتفات إلى أصل الحكم وهو معلّق أو محدود بحدّ فمع دلالة الجملة الشرطيّة أو القضيّة المغّياة على الانتفاء عند الانتفاء تمّت الدلالة.

وبالجملة فالجملة الشرطيّة الدالّة على انتفاء التاليّ بانتفاء المقدّم تدلّ على المفهوم بناءً على استفادة العلّيّة المنحصرة وهكذا القضيّة التي تكون حقيقة الحكم فيها مقيّدة بالغاية تدلّ على انتفاء حقيقة الحكم بحصول الغاية هذا بخلاف القضيّة الوصفيّة

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٢.
(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٧٩.

فإنّها مجرّد إثبات حكم لموصوف ولا دلالة فيها على الانتفاء عند الانتفاء كما هو المعروف من أنّ إثبات شيء لشيء لايدلّ على نفي ما عداه.

نعم لو كانت الغاية قيداً للموضوع لا للحكم فلاريب في أنّ الجملة حينئذ تكون كالجمل الوصفيّة في أنّها ليس لها مفهوم مثلاً إذا قيل في قوله سر من البصرة إلى الكوفة أنّ السير مقيّد بالابتداء من البصرة والانتهاء إلى الكوفة فرجعه إلى طلب فعل واحد وهو السير أوّله كذا ونهايته كذا فالطلب إنّما تعلّق بالفعل المحدود من جهة الابتداء والانتهاء ولكن لايكون أصل الطلب محدوداً بحدّ.

ولذا يمكن أن يطلب بعد ذلك سيراً آخر وتحديد الفعل تقييده والتقييد كتوصيف الفعل بل عرفت أنّ موضوع البحث في مفهوم الوصف أعمّ من الوصف النحويّ وعليه فالقيود الراجعة إلى الموضوع كلّها داخلة في الوصف ولامفهوم له فإذا لم يكن للغاية التي هي قيد للفعل مفهوم فلامانع من أن يطلب المولى بعد السير المحدود بالحدود المذكورة سيراً آخر فيما إذا لم ير المصلحة في ذكر طلباته دفعة واحدة مثلاً إذا رأى مولى أنّ عبده لانشاط له ولم يطعه إن أمره بكنس داره من أوّلها إلى نهايتها أمره أوّلاً بكنس الدار من الباب إلى الحوض ثمّ بعد إطاعته ذلك أمره بكنس ما بقي منها من الحوض إلى الجدار.

ثمّ لايخفى عليك أنّ سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ قال: تقييد الحكم بخصوص الغاية دون غيرها مع كونه في مقام البيان يقتضي بحكم مقدّمات الإطلاق مدخليّة خصوص الغاية المذكورة في انتفاء الحكم وإلاّ لزم عليه أن يقول مكان خصوص الغاية إلى هذه الغاية أو غيرها من الغايات وحيث لم يقل الاّ خصوص الغاية فمقتضى مقدّمات الإطلاق هو مدخليّة خصوصها فلو ذكر بعدها غاية أُخرى لكان مخالفاً للظهور الإطلاقيّ المذكور كما لايخفى.

وبهذا ينقدح أنّه كما يحتاج في مفهوم الشرط إلى جريان مقدّمات الإطلاق

فكذلك يحتاج إلى جريانها في مفهوم الغاية ومن هذه الجهة لافرق بينهما.

ولايخفى ما فيه فإنّ ذكر غاية بعد الغاية المذكورة ينافي كون الغاية المذكورة غاية أساساً إنْ أُريد أنّ الغاية النهائيّة الأصيلة هي التي ذكرت بعد الغاية الأُولى وإن أُريد أنّ الغاية الثانية هي غاية بعد الغاية الأُولى ففيه أنّ الأُولى والثانية من الغايات الزمانيّة أو المكانيّة التي تكون بينهما الأقلّ والأكثر فمع وجود الأقلّ لامجال للأكثر كما لايخفى.

نعم يمكن الأخذ بالإطلاق لدفع احتمال وجود غاية قبل حصول الغاية المذكورة فتدبّر جيّداً.

وكيف كان فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور بل المعظم من أنّ تقييد حقيقة الحكم بالغاية يدلّ على المفهوم وهو انتفاء سنخ الحكم بحصولها.

ثمّ إنّ الظاهر من منتهى الأُصول أنّ الغاية غالباً تكون مفاد أحد الحروف الجارّة فتكون من قبيل الجارّ والمجرور ولابدّ من تعلّق الجارّ والمجرور لشيء وبمقتضى القواعد العربيّة يكون المتعلّق هي الجملة التي تمّ الإسناد فيها فيكون من قيود الجملة بعد تحقّق الإسناد فيها لا من قيود عقد وضعها أو عقد حملها فتل قوله ﷺ كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه أو قوله تعالى: (وأتمّوا الصيام إلى الليل) وغيرها من الموارد ظاهرة في أنّ الغاية قيد للحكم المستفاد من الجملة التي سمّيناها بنتيجة الجملة فيكون حال الغاية حال الشرط في كونه قيداً للحكم لا للموضوع ولا للمحمول ولا حال الوصف من كونه قيداً لعقد الوضع أو الحمل قبل الإسناد[1].

ولايخفى ما فيه حيث أنّ قيد الموضوع أو المحمول أيضاً يكون مفاد أحد الحروف الجارّة ويحتاج إلى المتعلّق المقدّر وهو لامحالة يكون الجملة فالطريق المذكور

(١) منتهى الأُصول: ج ١ ص ٤٣٨.

لتشخيص قيد الحكم عن قيد الموضوع أو المتعلّق غير تامّ.

قال في المحاضرات إنّ الحكم في القضيّة إن كان مستفاداً من الهيئة فالظاهر أنّ الغاية قيد للفعل وهو المتعلّق دون الموضوع حيث إنّ حالها حال بقيّة القيود كما أنّ الظاهر منها هو رجوعها إلى الفعل باعتبار أنّه معنى حدثيّ فكذلك الظاهر من الغاية.

وأمّا رجوعها إلى الموضوع فيحتاج إلى قرينة تدلّ عليه كما في الآية الكريمة المتقدّمة حيث إنّ قوله تعالى: (إلى المرافق) في هذه الآية غاية للموضوع وهو اليد لا للمتعلّق وهو الغسل وذلك لأجل قرينة وخصوصيّة في المقام وهي إجمال لفظ اليد واختلاف موارد استعماله وهو قرينة على أنّه سبحانه في هذه الآية المباركة في مقام بيان حدّ المغسول من اليد ومقداره ومن هنا إتّفق الشيعة والسنّة على أنّ الآية في مقام تحديد المغسول لا في مقام بيان الترتيب.

ولذا يقول أهل السنّة بجواز الغسل من المرفق إلى الأصابع وأفتوا بذلك وإن كانوا بحسب العمل الخارجيّ ملتزمين بالغسل منكوساً.

ونظير الآية في ذلك المثال المشهور (إكنس المسجد من الباب إلى المحراب) فإنّه ظاهر بمقتضى قرينة المقام في أنّ كلمة (إلى) غاية للموضوع وبيان لحدّ المسافة التي أمر بكنسها وليست في مقام بيان الترتيب ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى (وأمسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) حيث إنّ الظاهر بمقتضى خصوصيّة المقام هو أنّ كلمة (إلى) غاية لتحديد حدّ الممسوح لا لبيان الترتيب.

ومن هنا ذهب المشهور إلى جواز المسح منكوساً وهو الأقوى إذ مضافاً إلى إطلاق الآية فيه رواية خاصّة.

هذا كلّه فيما إذا كان الحكم في القضيّة مستفاداً من الهيئة وأمّا إذا كان الحكم فيها مستفاداً من مادّة الكلام فإن لم يكن المتعلّق مذكوراً فيه كقولنا (يحرم الخمر إلى أن يضطرّ المكلّف إليه) فلاشبهة في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى الحكم.

وأمّا إذا كان المتعلّق مذكوراً فيه كما في مثل قولنا (يجب الصيام إلى الليل) فلايكون للقضيّة ظهور في رجوع الغاية إلى الحكم أو إلى المتعلّق فلاتكون لها دلالة على المفهوم لو لم تقم قرينة من الداخل أو الخارج عليها[١].

وأنت خبير بما فيه فإنّ دعوى ظهور كون الغاية قيداً للفعل فيما إذا كان حكم القضيّة مستفاداً من الهيئة خالية عن الشاهد إذ مثل قوله ﷺ (صُمْ إلى الليل) من الموارد التي يكون الحكم فيه مستفاداً من الهيئة ومع ذلك يكون الغاية فيه غاية للحكم لا غاية للمتعلّق كما يكون كذلك إذا كان الحكم فيها مستفاداً من مادّة الكلام فلافرق في ذلك بين أن يكون الحكم مستفاداً من الهيئة أو المادّة بل لا فرق أيضاً بين أن يكون المتعلّق مذكوراً وبين أن لايكون مذكوراً فالتفصيلات المذكورة لاموجب لها لظهور الغاية في كونها قيداً للحكم المذكور قبله سواء كان بالهيئة أو بالمادّة فالأولى هو الإحالة إلى الاستظهار العرفيّ.

المقام الثاني: في دخول الغاية أو خروجها فصّل في الكفاية بين غاية الموضوع وغاية الحكم وقال في الأولى والأظهر خروجها لكونها من حدود الموضوع فلاتكون محكومة بحكمه وبالجملة يكون البحث في هذا المقام بحثاً منطوقياً فإنّ البحث في أنّ مدخول «إلى» و«حتّى» محكوم بحكم المغيّى أو غير محكوم بحث عن شمول المنطوق كما لايخفى.

والمحكيّ عن نجم الأئمّة هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ الغاية وهي النهاية حدّ الشيء والحدّ خارج عن المحدود كما يقال إنّ حدّ الدار أو المسجد هو الشارع العامّ والمراد من حدّ الشيء هو الحدّ العرفيّ لا الحدّ الفلسفيّ حتّى يقال بأنّه لامساس له بمحلّ الكلام وممّا ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ حيث

---

(١) المحاضرات: ج ٥ ص١٣٨ ـ ١٣٩.

قال فالاستدلال للخروج بأنّ غاية الشيء حدّه وحدّ الشيء خارج عنه لامساس له بمحلّ الكلام والظاهر الدخول في الغاية كما هو الحال في المبدأ فالسير من البصرة إلى الكوفة لايتحقّق إلاّ بالمسير المبتدأ في جزء من البصرة المنتهي في جزء من الكوفة وهكذا[١].

وذلك لما عرفت من المراد من حدّ الشيء في كلام نجم الأئمّة هو الحدّ العرفيّ لا الفلسفيّ هذا مضافاً إلى ما في استظهاره الدخول في الغاية كما هو الحال في المبدأ مع أنّه في محلّ المنع لأنّ مفاد الأمر بالسير من البصرة إلى الكوفة ليس إلاّ الأمر بالسير الواقع بينهما ولا دلالة له على دخول جزء من البصرة أو الكوفة بل الظاهر خروجهما كما يشهد له أمثال ذلك كالأمر بالسعي بين الصفا والمروة فتدبّر جيّداً.

نعم لاينافيه دخول المدخول في بعض الموارد بالقرينة كقوله حفظت القرآن من أوّله إلى نهايته.

وقال صاحب الكفاية في الثانية أعني غاية الحكم هذا الخلاف لايكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم ولعلّ وجه عدم المعقوليّة هو لزوم اجتماع الضدّين إذا كانت الغاية علماً بالحكم المخالف مثل قوله ﷺ (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر) إذ يلزم من دخول الغاية أن تجتمع الطهارة والنجاسة في شيء واحد وهو محال.

ولكنّه منظور فيه لإمكان النزاع أيضاً فيما إذا كان الحكم مقيّداً كقوله صم إلى الليل فإنّه قابل لأن يبحث فيه عن انقطاع وجوب الصوم بانتهاء اليوم أو بقائه إلى دخول مقدار من الليل أو إلى انقضائه فلاوجه لاختصاص النزاع بغاية الموضوع ومحذور اجتماع الضدّين مخصوص بما إذا كانت الغاية هو العلم بالحكم المخالف مثل قوله ﷺ كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام أو كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه

(١) أُصول الفقه: ج ١ ص ٢٧١.

قذر ولايعمّ سائر الموارد التي يكون الحكم فيها مقيّداً بغاية أُخرى كالليل ونحوه.

ثمّ لايخفى عليك أنّ النزاع مختصّ بما استعملت كلمة حتّى في الخافضة مثل قوله تعالى: (كلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر).
وأمّا إذا استعملت كلمة حتّى في العاطفة فلايجري النزاع فيها لظهورها في الدخول كقولهم أكلت السمكة حتّى رأسها بالفتح.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لافرق بين أن يكون الغاية غاية للموضوع أو غاية للحكم في ظهورها في الخروج لأنّ ما وجّهه نجم الأئمّة يعمّها إذ المراد من الغاية هو ما ينتهي عنده الشيء لا آخر الشيء ومن المعلوم أنّ حدود الشيء خارج عن الشيء سواء كان الشيء موضوعاً أو حكماً نعم لو استعمل «حتّى» أو «إلى» في آخر نفس الشيء لايدلاّن على خروج الشيء كقوله قرأت القرآن من أوّله إلى آخره.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال: والظاهر عدم الدخول مطلقاً ضرورة أنّه إذا قال: سر من البصرة إلى الكوفة وكانت الكوفة أسماً للمحصور بجدار فسار إلى جدارها ولو لم يدخل فيها يصدق أنّه أتى بالمأمور به فإذا أخبر بأنّي قرأت القرآن إلى سورة يس لايفهم منه إلاّ انتهاؤه إليها لا قراءتها[1].

ولذا أفتى الأصحاب بكفاية السعي من الصفا إلى المروة ولو لم يذهب على المروة وبكفاية السعي من المروة إلى الصفا ولو لم يذهب على الصفا وليس ذلك إلاّ لخروج الصفا والمروة كما لايخفى.

ولافرق فيما ذكر في فهم العرف بين كون الغاية من جنس المغيّى وعدمه.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق النائيني ﷺ في المحكيّ عنه من الفرق في الجملة بين كون الغاية مدخولة لكلمة (إلى) وكونها مدخولة لكملة (حتّى) حيث إنّ كلمة (حتّى)

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٤.

تستعمل غالباً في إدخال الفرد الخفيّ في موضوع الحكم فتكون الغاية حينئذٍ داخلة في المغيّى لامحالة ففيه ما لايخفى من أنّ الغلبة المذكورة في حتّى العاطفة لا الخافضة ولذلك قال في المحاضرات إنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمة (حتّى) عاطفة وموارد استعمالها لإفادة كون مدخولها غاية ما قبلها فإنّها في أيّ مورد من الموارد إذا استعملت لإدراج الفرد الخفيّ كما في مثل قولنا مات الناس كلّهم حتّى الأنبياء لاتدلّ على كون ما بعدها غاية لما قبلها بل هي من أداة العطف فالنتيجة أنّ مقتضى الظهور العرفيّ والارتكاز الذهنيّ عدم دخول الغاية في المغيّى(١).

ثمّ إنّه لو شكّ في ثبوت الحكم بعد حصول الغاية ولم يستظهر المفهوم من القضيّة المغيّاة بغاية قال شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ الظاهر هو الفرق بين ما إذا كانت الغاية قيداً للحكم وبين ما إذا كانت قيداً للموضوع ففي الأوّل يجري استصحاب الكلّيّ في القسم الثالث أعني ما إذا كان زوال فرد من الكلّيّ مقطوعاً بعد العلم بوجوده ولكن احتمل حدوث فرد آخر من هذا الكلّي مقارناً لزوال الفرد الأوّل إذ في هذه الصورة أيضاً يقطع بزوال وجوب الجلوس مثلاً عند الزوال بعد العلم بثبوته قبله ولكن يحتمل حدوث شخص آخر من وجوبه بعد الزوال متّصلاً بالشخص الأوّل فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى أصل الوجوب.

وهذا بخلاف الصورة الثانية فإنّ الشكّ فيها ليس في بقاء الحكم المتعلّق بموضوع واحد بل في حدوث الحكم المتعلّق بموضوع آخر مثلاً نشكّ في حدوث الوجوب المتعلّق بالجلوس من الزوال إلى الغروب بعد العلم بزوال الوجوب المتعلّق بالجلوس من الصبح إلى الزوال فيكون مجرى البراءة دون الاستصحاب لاختلاف الموضوع(٢)، فتدبّر.

---

(١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٣٧.
(٢) أصول الفقه: ج ١ ص ٢٧٠.

الخلاصة:

الفصل الرابع في مفهوم الغاية

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في دلالة الغاية على المفهوم

ذهب المشهور بل المعظم إلى أنّ تقييد حقيقة الحكم بالغاية يدلّ على انتفاء الحكم سنخا بعد الغاية بناء على دخول الغاية في المغيّى أو يدلّ على انتفائه سنخا عن الغاية وما بعدها بناء على خروج الغاية.

ويشهد له التبادر إذ تقييد حقيقة الحكم بحدّ خاصّ ظاهر في ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص ومقتضى ارتفاع حقيقة الحكم بحصول الحدّ الخاصّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقة الحكم وطبيعته لايرتفع إلاّ بارتفاع جميع أفراده فكما أنّ علّة حقيقة الوجوب بما هو وجوب إذا انحصرت في شيء فلامحالة يقتضي انتفاء العلّة انتفاء سنخ الوجوب فكذلك في المقام إذا حدّدت طبيعة الحكم وحقيقته بحدّ خاصّ فلامحالة تنتفي حقيقة الحكم بحصول الحدّ المذكور وإلاّ لزم الخلف في تحديده بذلك الحدّ كما لايخفى.

ودعوى أنّ المحدّد بالحدّ ليس هو الطبيعة والحقيقة بل هو الحكم الجزئي الشخصي وارتفاع الحكم الجزئي والشخصي بحصول الحدّ لايدلّ على ارتفاع طبيعة الحكم وحقيقته وسنخ الحكم.

مندفعة بأنّ جزئيّة إنشاء الحكم وخصوصيّته ليست مورد الالتفات عند الإنشاء لأنّ الهيئة آلة محضة للبعث والإغراء من غير توجّه إلى الجزئيّة والكلّيّة والمفروض أنّ القضية ليست القضيّة الشخصيّة بل القضيّة الطبيعيّة فالمحدّد هو الوجوب بما هو وجوب فإذا حصل الحدّ ينتفي الوجوب بما هو وجوب ومعنى انتفائه بما هو هو انتفائه بجميع أفراده.

وبعبارة أُخرى دلالة القضيّة المغيّاة على المفهوم من ناحية دلالتها على انتفاء حقيقة الحكم بحصول الغاية وهكذا دلالة الجمل الشرطيّة على المفهوم من ناحية دلالتها على انتفاء حقيقة الحكم بانتفاء العلّة إذ مقتضى دلالتها على انتفاء حقيقة الحكم بانتفاء العلّة أو بحصول الحدّ الخاصّ هو انتفائه بجميع أفراده.

وليست هذه الدلالة في القضيّة الوصفيّة فإنّها لمجرد إثبات حكم لموصوف ولا دلالة فيها على الانتفاء عند الانتفاء وعليه فما ذهب إليه المشهور من دلالة القضيّة المغيّاة على المفهوم وهو انتفاء سنخ الحكم بحصول الغاية لايخلو عن وجه ولكنّ ذلك مختصّ بما إذا كانت الغاية قيداً للحكم وأمّا إذا كانت قيداً للموضوع كقوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) أو قوله تعالى (وأمسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) أو كانت قيداً للمتعلّق كالأمر بالسير من البصرة إلى الكوفة فلامفهوم لها لأنّ الجملة حينئذٍ تكون كالجمل الوصفيّة في الدلالة على مجرّد اثبات الحكم للموضوع أو المتعلّق ولا دلالة لها على الانتفاء عند الانتفاء.

ثم لايخفى عليك أنه ذكر بعض أموراً لتشخيص كون الغاية غاية للحكم أو قيداً للموضوع أو المتعلّق ولكنّه لايخلو عن تأمّل ونظر فالأولى هو إحالة ذلك إلى لاستظهار العرفي

المقام الثاني: في دخول الغاية أو خروجها والظاهر أنّه لافرق بين أن يكون الغاية غاية للموضوع أو غاية للحكم في ظهورها في الخروج لأنّ المراد من الغاية هو ماينتهي عنده الشيء لا آخر نفس الشيء ومن المعلوم أنّ حدود الشيء خارج عن الشيء سواء كان الشيء موضوعاً أو حكماً نعم ربّما يستعمل الغاية في آخر نفس الشيء وحينئذ لاتدلّ على خروجها كقولك قرأت القرآن من أوّله إلى آخره وأمّا في مثل سر من الصبرة إلى الكوفة أو قوله عزّوجلّ: (وأتمّوا الصيام إلى الليل) فالكوفة خارجة عن مورد السير الواجب فيجوز أن سار إلى جدارها ولم يدخل فيها كما أنّ الصيام ينتهى إلى الليل وكان الليل خارجاً عن الواجب وهو صوم اليوم.

الفصل الخامس: في مفهوم الحصر

ولايذهب عليك أنّ حصر حكم في شيء يدلّ بمفهومه على نفي الحكم المذكور عن غيره ولا كلام فيه وإنّما الكلام في ما يفيد الحصر ويمكن استفادة الحصر من كلمات منها:

منها: كلمة الاستثناء نحو «إلاّ» وهذه الكلمة إذا كانت بمعنى الاستثناء لابمعنى الصفة والغير تدلّ على الحصر فإنّ قولنا جائني القوم إلاّ زيداً يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه والنفي بالمستثنى فالخارج عن المجيء منحصر في زيد.

كما أنّ قولنا ما جائني القوم إلاّ زيد يدلّ على اختصاص النفي بالمستثنى منه والإيجاب بالمستثنى وعليه فالجائي منحصر في زيد.

ويدلّ عليه التبادر والانسباق عند أرباب المحاورة وهو كاف في إثبات الاختصاص والدلالة المذكورة ولذلك قال الشيخ الأعظم في محكيّ كلامه لم نعثر على حكاية خلاف في الحكمين (أي أنّ الاستثناء من النفي يفيد إثبات الحكم للمستثنى كقولك ما جائني أحد إلاّ زيداً والاستثناء من الإثبات يفيد نفي الحكم له كقولك جائني القوم إلاّ زيداً) إلاّ من أبي حنيفة حيث إنّه ذهب فيما حكى عنه إلى عدم الإفادة والمعقول من كلامه أن يقال أنّ المستفاد من قولك ما جائني إلاّ زيد ليس إلاّ عدم دخول زيد في الحكم المذكور وأمّا حكمه فيحتمل أن يكون موافقاً أو مخالفاً إلاّ أنّ شيئاً منهما غير مستفاد من الكلام المذكور فغاية ما يفيده الاستثناء خروج

المستثنى عن كونه مخبراً عنه بالنفي والإثبات.

واحتجّ بمثل قوله لاصلاة إلاّ بطهور فإنّه على تقدير عدمه (أي عدم الاهمال ودخول المستثنى في كونه مخبراً عنه بالنفي والإثبات) يلزم أن يكون الطهارة المقرونة مع فقد الشرائط صلاة ثمّ أشار الشيخ الأعظم ﷺ الى ردّه بقوله وهو ضعيف جداً فإن الحصر إضافيّ بالنسبة إلى حالة فقدان الطهارة مع فرض بقيّة الأجزاء والشرائط ومجرّد الاستعمال أعمّ وشواهد خلافه كثيرة أقواها التبادر كما يحكم به الوجدان السليم وادّعى جماعة الإجماع على ذلك ومنهم العضديّ(١).

وكيف كان فلايخفى عليك سخافة قول أبي حنيفة من إهمال الاستثناء بالنسبة الى المستثنى لوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين في مثل ليس لزيد عليّ دراهم إلاّ درهم أحدهما نفي الدراهم وثانيهما إثبات الدرهم ولذا يحكم العقلاء بكون ذمّة القائل مشغولة بالدرهم لزيد وليس ذلك إلاّ لدلالة الاستثناء وعليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبة إلى المستثنى غير مسموعة.

ثمّ لايخفى عليك أنّه أجاب في الكفاية وتعليقتها عن احتجاج أبي حنيفة بوجوه:

الأوّل: هو ما أشار إليه الشيخ الأعظم ﷺ في محكيّ كلامه من أنّ المراد من الصلاة في هذا التركيب هو الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ما عدى الطهور فيكون مفاده أنّ الصلاة التي كانت واجدة للأجزاء والشرائط لاتكون صلاة إلاّ إذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لاتكون صلاة على القول بالصحيح وصلاة تامّة على القول بالأعمّ.

أُورد عليه في المحاضرات بأنّه واضح البطلان حيث إنّ لازم ذلك هو استعمال

---

(١) مطارح الأنظار: ص١٨٥.

الصلاة في معان متعدّدة حسب تعدّد هذا التركيب فإنّها في هذا التركيب قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور.

وفي مثل قوله ﷺ لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا فاتحة الكتاب مع أنّ المتفاهم العرفيّ منها معنى واحد في كلا التركيبين[١].

ويمكن أن يقال إنّ الصلاة مستعملة في المهيّة الجامعة للأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليه بنحو الإبهام من دون اعتبار نوع خاصّ أو صنف خاصّ من الأجزاء والشرائط وعليه فلايلزم استعمال الصلاة في معان متعدّدة بل المصاديق متعدّدة ومختلفة كما لايخفى[٢].

الثاني: إنّ عدم دلالتها على الحصر في مثل هذا التركيب إنّما هو من جهة وجود القرينة ولولاه لكانت دالّة عليه.

أُورد عليه في المحاضرات بأنّه لاقرينة هنا على ذلك حيث إنّه لافرق بين استعمالها في هذا التركيب واستعمالها في غيره من الموارد[٣].

وفيه منع لأنّ تلك التراكيب صادرة في مقام الإرشاد إلى الشرطيّة أو الجزئيّة كما هو واضح وعليه فلامفهوم له كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث: إنّ كلمة (إلاّ) في مثل هذا التركيب تدلّ على نفي الإمكان يعني أنّ الصلاة لاتكون ممكنة بدون الطهور ومعه تكون ممكنة فقضيّة ذلك ليس إلاّ إمكان ثبوته معه لاثبوته فعلاً فالمعنى هكذا أي لا صلاة بممكنة إلاّ بطهور فتمكن به لا أنّه لا صلاة بموجودة إلاّ بطهور فتوجد به كي يقال أنّ الصلاة لاتوجد بمجرّد الطهور.

---

(١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٤٥.
(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٨٠.
(٣) المحاضرات: ج ٥ ص ١٤٥.

أورد عليه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ بأنّه إن لوحظ اقتران الهيئة التركيبيّة الواقعيّة بالطهارة فهي صلاة فعلاً لا إمكاناً وإن لوحظ نفس الطهارة أو كلّ مقرون بها فهي ليست بصلاة إمكاناً هذا مضافاً إلى ما في المحاضرات من أنّ موارد استعمالاتها تشهد بأنّها تستعمل للنفي الفعليّ أو الإثبات لذلك وبكلمة أُخرى أنّ خبر (لا) المقدّر فيه موجود لاممكن[١].

وأجاب في نهاية الدراية عن احتجاج أبي حنيفة بأنّ الظاهر من هذا التركيب وأمثاله إثبات صلاتيّة الهيئة الواقعيّة المقرونة بالطهارة لا إثبات صلاتيّة الطهارة أو صلاتيّة كلّ مقرون بالطهارة فهو نظير لا علم إلاّ بالعمل فإنّ مفاده إثبات أنّ العلم المقرون بالعمل هو العلم حقيقة لا أنّ العمل علم أو كلّ مقرون به علم فلانقض بمجرّد وجود الطهارة مع فقد غيرها[٢].

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد في جواب أبي حنيفة حيث قال وهذا الاستدلال ضعيف ضرورة أنّ مثل قوله (لا صلاة إلاّ بطهور) و(لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب) كان في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهارة وإنّ فاتحة الكتاب جزؤها لا بصدد الأخبار عن العقد السلبيّ والإيجابي وفي مثله لامفهوم للاستثناء فمعنى قوله لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب أنّها جزؤها ولاتكون الصلاة بدونها صلاة لا أنّها تمام الصلاة أو إذا اشتملت عليها لايضرّها شيء وأين هذا من مثل جاءني القوم إلاّ زيداً[٣].

ثمّ جعل في مطارح الأنظار قبول رسول الله ﷺ إسلام من قال لا إله إلاّ الله من أقوى الشواهد على ظهور الأستثناء في الاختصاص حيث قال وقبول رسول

(١) نفس المصدر: ص١٤٦.
(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص١٨٠.
(٣)مناهج الوصول: ج٢ ص٢٢٦.

الله ﷺ إسلام من قال لا إله إلاّ الله من أعدل الشواهد على ذلك والقول بأنّ ذلك للقرينة أو أنّها تدلّ على التوحيد شرعاً بمكان من السخافة[١].

وتقريب الاستدلال أنّ كلمة لا إله في جملة لا إله إلاّ الله تنفي طبيعة الآلهة وكلمة إلاّ الله فيها تثبت فرداً واحداً فقط منها وهو الله سبحانه وتعالى وليس هذا إلاّ الدلالة على التوحيد والاخلاص ورسول الله ﷺ قبل عنهم مدلول كلا مهم بحسب المحاورات العرفيّة لا المدلول الشرعيّ كما لايخفى إذ دلالة هذه الجملة على التوحيد والإخلاص مبتنية على ما مرّ من تبادر الحصر والاختصاص وقبول رسول الله ﷺ المعنى الظاهر العرفيّ شاهد على التبادر وعليه فلايكون في الحقيقة دليلاً غير التبادر ولعلّ قول الشيخ يؤول إليه حيث قال وقبول رسول الله ﷺ إسلام من قال لا إله إلاّ الله من أعدل الشواهد على ذلك انتهى. كما أنّ تسمية كلمة لا إله إلاّ الله بكلمة الإخلاص أيضاً من شواهد التبادر المذكور.

أُورد عليه في الكفاية بإمكان أن يكون دلالتها على التوحيد بقرينة الحال أو المقال[٢].

وفيه أنّ دعوى القرينة سواء كانت حالاً أو مقالاً لاتساعد مع كون ظهور الكلمة في التوحيد والإخلاص مبتنياً على التبادر ولعلّه لذلك قال في الدرر أنّ القول بأنّ هذه الدلالة في كلّ مورد كانت مستندة إلى قرينة خاصّة بعيد غاية البعد بل المقطوع به خلافه كالقطع بخلاف أنّ هذه الكلمة كانت سبباً لقبول الإسلام شرعاً مع قطع النظر عن مدلولها هذا وهذا الاستدلال وإن كان حسناً لكن لايحتاج إليه بعد كون المعنى الذي ذكرناه متبادراً قطعيّاً من القضيّة[٣].

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨٥.

(٢) الكفاية: ج ١ ص ٣٢٧.

(٣) الدرر: ج ١ ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

ولايخفى عليك أنّ قبول رسول الله ﷺ فرع التبادر المذكور وليس هو دليلاً آخر وبالجملة قبول رسول الله ﷺ إسلام من قال كلمة لا إله إلاّ الله وأيضاً تسمية الكلمة المذكورة بكلمة الإخلاص والتوحيد من شواهد تبادر الاختصاص والحصر من الاستثناء.

ثمّ إنّه وقع الكلام في أنّ المستفاد من كلمة التوحيد هو توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم ﵀ إلى الأوّل وقال في مقام إثباته واندفاع هذا الإشكال وهو أنّ إثبات عنوان الآلهيّة لله تعالى أمّا أن يكون بالفعل أو بالإمكان فعلى الأوّل لايدلّ على نفي إمكان الغير وعلى الثاني لايدلّ على ثبوت العنوان له تعالى فعلاً بأنّ الأوجه على ما صرّح به بعض المحققين أنّ المنساق من ذلك ليس إلاّ إثبات عنوان الآلهيّة لله تعالى فعلاً وأمّا نفي إمكان غيره فإنّما هو بواسطة ملازمة واقعيّة بينهما ولايضرّ خفاء تلك الملازمة فإنّ ما اختفى منها إنّما هو الالتفات إليها تفصيلاً بمعنى عدم الشعور بعلمها وأمّا العلم بنفس الملازمة فإنّما هو ممّا فطره الله تعالى عليه عامّة الخلق ـ إلى أن قال ـ وعلى تقدير الاختفاء فلامانع من القول بكفاية ذلك في الحكم بالإسلام سيّما في صدر الإسلام كما صرّح به جماعة[(١)].

وتبعه في الكفاية أيضاً حيث قال: والإشكال في دلالتها عليه بأنّ خبر لا إمّا يقدر ممكن أو موجود وعلى كلّ تقدير لا دلالة لها عليه أمّا على الأوّل فإنّه حينئذ لا دلالة لها إلاّ على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده وأمّا على الثاني فلأنّها وإن دلّت على وجوده تعالى إلاّ أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

مندفع بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدلّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه في ضمن غيره

(١) مطارح الأنظار: ص١٨٦.

تبارك وتعالى ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب[١].

وهو جيّد ولكنّه لايختصّ ذلك بما إذا كان الخبر هو موجود كما أفاد المحقق الإصفهانيّ.

حيث قال ولايخفى عليك أنّ الملازمة الواقعيّة كما تكفي مع تقدير الخبر موجود فكذلك تكفي مع تقدير الخبر ممكناً لأنّ ما لايمتنع أن يكون فرداً للواجب بالذات يجب وجوده حيث لاجهة امتناعيّة فلايقاس بغيره حيث لايلازم الإمكان مع فعليّة الوجود بل يجتمع مع عدمه لعدم العلّة بل مع امتناعه فعلاً للامتناع الوقوعيّ المجامع مع الإمكان الذاتيّ[٢].

وكيف كان فهذا البيان يكفي في دلالة كلمة الإخلاص على التوحيد الذاتيّ.

أُورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بأنّ الأجوبة الدقيقة الفلسفيّة وإن كانت صحيحة لكنّها بعيدة عن أذهان العامّة فابتناء قبوله ﷺ على تلك الدقائق التي قصرت أفهام الناس عنها مقطوع العدم[٣].

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ القبول يكفيه الارتكاز وإن لم يكن القائل قادراً على البيان المبتني على الدقائق وارتكاز وحدة الخالق والواجب موجود في الآحاد كما هو المفروض ويشهد له تخصيصهم خلقة السماوات والارض بالله تعالى عند السؤال عن خالقها.

وأمّا ما أورده شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ من أنّ لفظ الإله ليس بحسب اللغة واجب الوجود بل يطلق على المعبود والمناسب أن يراد به هاهنا المعبود بالحقّ لئلاّ

---

(١) الكفاية: ج ١ ص ٣٢٧.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٨٠.

(٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٦.

يلزم الكذب من حصره فيه تعالى(١).

ففيه أنّ لفظة الإله ربما استعملت في المحاورات في معنى واجب الوجود وإن لم تستعمل في أصل اللغة ولعلّ من هذا الباب قوله تعالى (ءإله مع الله) في آيات من القرآن الكريم كقوله (أمّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها ءإله مع الله بل هم قوم يعدلون أمّن جعل الارض قراراً ـ إلى أن قال عزّوجلّ ـ: ءإله مع الله ـ إلى أن قال ـ: أمّن يجيب المضطرّ إذا دعاه ـ إلى أن قال ـ: ءاله مع الله ـ إلى أن قال ـ: أمّن يهديكم في ظلمات البرّ والبحر ـ إلى أن قال ـ: ءاله مع الله)(٢)

وقوله تعالى أيضاً في سورة القصص (وهو الله لا إله إلاّ هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون قل أرأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء)(٣).

وعليه فلامانع من أن يكون المراد من الاله في كلمة التوحيد هو الواجب فتفيد كلمة الإخلاص التوحيد الذاتيّ كما لايخفى ومن المعلوم أنّ التوحيد الذاتيّ يتعقّبه التوحيد في العبادة إذ لايستحقّ للعبادة إلاّ الواجب المتعال.

ثمّ إنّ المحقّق الإصفهانيّ ﷺ أفاد بياناً يدلّ على كلا الأمرين أي التوحيد الذاتيّ والتوحيد في العبادة حيث قال: إنّ الاله بمعنى المستحقّ للعبادة وإن لم يعبد بالفعل راجع إلى الصفات الذاتيّة الراجعة إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العبادة من أجل المبدئيّة والفيّاضيّة فيستحقّ العلّة انقياد المعلول لها وتخضعه لها فنفي فعليّة هذا المعنى في غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضياً لذلك ويستحيل أن ينقلب عمّا هو

(١) أُصول الفقه: ج١ ص٢٧٤.
(٢) النمل: ٦٠ ـ ٦٤.
(٣) القصص: ٧٠ ـ ٧١.

عليه[١].

وهو أيضاً بيان تامّ يفيد التوحيد في وجوب الوجود والتوحيد في استحقاق العبادة اللّهم إلاّ أن يقال إنّه بعيد عن الأذهان ولذلك ذهب في نهاية الأُصول إلى أنّ العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود بحيث يعتقدون وجود آلهة متعدّدة في عرض واحد بل كانت صفات الأُلوهيّة ثابتة عندهم لذات واحدة وإنّما كانوا مشركين في العبادة حيث كانوا يعبدون بعض التماثيل التي ظنّوا أنّها وسائط بينهم وبين الله وكانوا يعتقدون استحقاقها للعبوديّة أيضاً كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم ﴿ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله﴾ فكلمة الإخلاص وردت لردعهم عن ذلك فعناها نفي استحقاق العبوديّة عمّا سواه كما يشهد بذلك معنى كلمة «إله» فإنّها بمعنى المعبود وبالجملة كلمة الإخلاص لإثبات التوحيد في العبادة لا في الأُلوهيّة إذ التوحيد في أصل الأُلوهيّة كان ثابتاً عندهم قبل الإسلام أيضاً فافهم[٢].

وتبعه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال: ويمكن أن يقال إنّ عبدة الأوثان في زمانه كانوا معتقدين بالله تعالى لكن جعلوا الأوثان وسائط له وكانوا يعبدونها لتقرّبهم إلى الله تعالى فقبول كلمة التوحيد إنّما هو لأجل نفي الآلهة (أي المعبودين) لا إثبات وجود الباري تعالى فإنّه كان مفروغاً عنه[٣].

ومن المعلوم أنّ الاعتقاد بوحدة الأُلوهيّة والمفروغيّة بالنسبة إلى توحيد وجود الباريّ تعالى يكفي في واجب الاعتقاد ولايلزم أن يكون عندهم مدلّلاً بالأدلّة الفلسفيّة بل يكفي تطابقه مع الواقع وهذا الاعتقاد حاصل ومفروغ عنه ولانزاع بين النبيّ ﷺ وبين المشركين في ذلك وإنّما النزاع في وحدة المستحقّ للعبادة وهذا هو

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٨١.

(٢) نهاية الأُصول: ج ١ ص ٣١٣.

(٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٦.

الذي إختاره سيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ.

ولكنّ بعد لايخلو هذا المعنى عن الإشكال أيضاً وهو أنّ دلالة كلمة التوحيد على اعتقاد القائل بوحدانيّة الواجب المتعال لاتختصّ بجماعة المشركين المعاصرين للنبيّ ﷺ الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأصليّ والواجب المتعال بل هي دالّة عليها ولو كانت صادرة من غيرهم من الطوائف والملل الذين لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلاً كالمادّيين كما يقتضيه إطلاق قوله ﷺ قولوا لا إله إلاّ الله تفلحوا.

ولذلك أُورد في تحريرات في الأُصول عليه بقوله ضرورة أنّ هذه الكلمة تقبل شهادة من الكافر الجاحد المنكر الدهريّ وتكفي لترتّب أحكام الإسلام عليها إذا اقترنت بالشهادة الثانيّة فلاتختصّ بتلك الطائفة بالقطع والنصّ فما ارتضاه الأعلام السيّدان البروجرديّ والوالد والعلاّمة المحشّيّ عفي عنهم لايخلو من غرابة أيضاً[1].

وعليه فما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ وتبعه صاحب الكفاية من أنّ المراد من الاله هو واجب الوجود والمقصود من كلمة الإخلاص هو التوحيد الذاتيّ ويتبعه العبادتيّ أو ما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ من أنّ الاستحقاق للعبادة راجع إلى الصفات الذاتيّة يكون أظهر وأشمل وإنّ كان البيان التفصيليّ لهما بعيداً عن بعض الأذهان.

وعليه فكلمة لا إله إلاّ الله تدلّ على التوحيد الذاتيّ والعبادتيّ مطلقاً سواء من المشرك المعتقد بالله تعالى أو من الكافر الجاحد لله تعالى كما يقتضيه إطلاق قوله ﷺ قولوا لا إله إلاّ الله تُفلحوا.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مفاد «إلاّ» في الجمل الاستثنائيّة ليس إلاّ الإخراج من المستثنى منه حكماً وأمّا إثبات الحكم المخالف لمدخولها فهو لازم الإخراج وتخصيص

(١) تحريرات في الأُصول: ج ٥ ص١٧٦.

الحكم بالمستثنى منه.

قال المحقّق الإصفهانيّ ﷺ إنّ الإخراج ليس عين معنى سلب المجيئ عن زيد مثلاً بل لازمه ذلك كما أنّ عدم الوجوب بعدم المجيئ لازم العلّيّة المنحصرة لاعين معناها إذ العلّيّة هي المدخليّة ولازم المدخليّة على وجه يختصّ بشيء عدم المعلول بعدمه لا أنّ العلّيّة متقوّمة بالوجود عند الوجود والعدم عند العدم ضرورة أنّ العلّيّة من المفاهيم الثبوتيّة فتوهّم أنّ ما يسمّى مفهوماً عند القوم منطوق على القول به غفلة[1].

وعليه فالاستثناء في مثل جاءني القوم إلاّ زيداً يدلّ على الإخراج واختصاص المجيئ بالمستثنى منه ولازم ذلك هو سلب المجيئ عن زيد في مثل جائني القوم إلاّ زيداً.

وحيث إنّ سلب المجيئ عن المستثنى يكون من لوازم الإخراج فلايكون الدلالة عليه بالمنطوق بل تكون بالمفهوم وعليه فلاوجه لقول صاحب الكفاية بأنّه لو كانت الدلالة في طرف المستثنى بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق هذا مضافاً إلى ما فيه من جعل الدالّ على الحصر هو الجملة المشتملة على الاستثناء لا نفس الاستثناء مع أنّ الموضوع للحصر هو نفس الاستثناء لا الجملة المشتملة عليه فلاتغفل وكيف كان فقد أفاد في الكفاية أنّه لاثمرة في النزاع بين أن تكون الدلالة بالمنطوق أو المفهوم بعدما كان الملاك في التقديم عند تعارض المنطوق والمفهوم هو أقوائيّة الدلالة لا مجرّد المنطوقيّة أو المفهوميّة فتدبّر جيّداً.

أُورد عليه بأنّ الحقّ أنّ هذا البحث له أثر عمليّ كبير ونستطيع أن نقول إنّ المهمّ في مبحث الاستثناء هو هذا الأمر وذلك لأنّه إذا كان ثبوت الحكم في المستثنى من باب المفهوم وكونه لازم الخصوصيّة الثابتة لحكم المستثنى منه فمع الشكّ في سعة

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٨١.

الحكم في المستثنى وضيقه لاطريق لدينا لإثبات سعته إذ لا معنى للإطلاق فيه بعد إن كان مدلولاً إلتزامياً.

وهذا بخلاف ما لو كان الحكم مدلولاً للمنطوق فإنّه يمكن التمسّك بإطلاقه في إثبات سعة الحكم وما يصلح مثالاً لما نحن فيه قوله ﷺ لاتعاد الصلاة إلاّ من خمس فإنّه مع الشكّ في ثبوت الإعادة من جهة هذه الخمس في بعض الحالات فإن كان ثبوت الإعادة فيها بالمفهوم لامجال لإحرازه في مورد الشكّ ولو علم نفي الإعادة بنحو مطلق في طرف المستثنى منه إذ لعلّ الاستثناء من حيث المجموع لا من حيث كلّ فرد فرد وأمّا إذا كان ثبوت الإعادة فيها بالمنطوق أمكن التمسّك بإطلاق الكلام في إثباته في مورد الشكّ فإنّه نظير ما لو قال: لاتعاد الصلاة من كذا وكذا وتعاد من خمس[1].

ويمكن أن يقال: إنّ احتمال كون الاستثناء من حيث المجموع جار على كلّ تقدير سواء كان ثبوت الحكم في المستثنى من باب المفهوم أو من باب المنطوق فكما أنّه يرفع بمقدّمات الإطلاق فيما إذا كان من باب المنطوق ويمنع احتمال مدخليّة المجموع فكذلك يكون فيما إذا كان من باب المفهوم لأنّ الخصوصيّة الثابتة لحكم المستثنى منه المستتبعة للمفهوم مستفادة من الاستثناء أيضاً وعليه فاحتمال مدخليّة المجموع في الخصوصيّة المذكورة مندفع بإطلاق الاستثناء على كلا التقديرين لأنّه يحتاج إلى مؤونة زائدة وهي ملاحظة المجموع.

وعليه فلايترتّب أثر على النزاع المذكور فضلاً عن أن يكون أثراً مهمّاً.

نعم هنا ثمرة أُخرى تترتّب على أنّ الحصر هل يكون مستفاداً من مجموع الاخراج المستفاد من لفظة إلاّ والعموم المستفاد من المستثنى منه أو يكون مستفاداً من نفس لفظة «إلاّ» وهي على ما أفادها شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﵀ أنّه إن كان الأوّل

(١) منتقى الأُصول: ج ٣ ص ٢٨٩.

يجوز ورود التخصيصات المتعدّدة على الحصر المذكور فإنّه يرجع الإخراج مع العموم إلى انحصار الخارج في مثل قولهم جاءني القوم إلاّ زيداً في زيد وإنّ ما عداه داخل في القوم ومحكوم بحكمه فليس في البيّن إلاّ عامّ قد خصّ بفرد وهو زيد فيمكن حينئذ أن يرد على العامّ المذكور أيضاً تخصيصات بغيره.

وأمّا إن كان الثاني أي كان الحصر مستفاداً من نفس «إلاّ» فهو كأنّه يقال الزيد خارج وليس غيره فحينئذٍ يكون ورود دليل آخر لخروج غيره منافياً مع هذا الحصر كما ينافي مع عموم المستثنى منه ولا يتوهّم أنّه أيضاً عموم لأنّه عنوان الحصر المنحلّ إلى العموم لا أنّه ابتداءاً عموم فمع المنافاة مع الحصر فاللازم في مقام العلاج عند تعدّد الاستثناء هو حمل الحصر على الحصر الإضافيّ أو على الحصر غير المشوب بالكراهة بحسب اختلاف الموارد كما ذهب إليه شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ في مقام الجمع بين الأدلة الدالّة على حصر العيوب المجوّزة لفسخ نكاح المرأة في الأربعة من البرص والجذام والجنون والعفل مع أدلّة أُخرى تدلّ على جواز الفسخ بالإفضاء والعرج والعمى بحمل الأربعة على حصر الجواز الغير المشوب بالكراهة دون غيرها[١].

ولكنّ لقائل أن يقول إنّ مفاد الاستثناء هو إخراج مدخوله كزيد وليس غيره مستفاداً من إطلاق المدخول وعليه فكما يمكن ورود التخصيصات بالنسبة إلى عامّ قد خصّ بفرد وهو زيد فكذلك يمكن تقييد إطلاق المدخول بورود مخصّصات أُخرى وحمل الحصر على الإضافيّ لازم على كلا التقديرين فلاثمرة مهمّة في ذلك لأنّ مرجع التخصيصات إلى تخصيص العامّ أو تقييد إطلاق المدخول فتدبّر جيّداً.

ومنها كلمة «إنّما» وهي على المعروف تكون من أداة الحصر مثل كلمة «إلاّ» فإذا استعملت في حصر الحكم أو الصفة في موضوع معين دلّت بالملازمة البيّنة على

---

(١) راجع كتاب النكاح: ص ٤٥٧ ـ ٤٥٩.

انتفائه عن غير ذلك الموضوع.

والدليل عليه هو التبادر العرفيّ عند أهل العرف المستعمل مضافاً إلى تصريح أهل اللغة كالأزهريّ بذلك مع دعوى عدم الخلاف عن بعض بل الإجماع كما عليه أئمّة التفسير أيضاً.

وحكى عن المبرّد في جواب من سئله عن اختلاف قولهم إنّ زيداً قائم وإنّما زيد قائم أنّ الأوّل إخبار عن قيامه فقط (بخلاف الثاني فإنّه إخبار بذلك) مع اختصاصه به وظاهره اختلاف المدلول باختلاف الدلالة وأيّد ذلك بدعوى التبادر عند استعمال تلك اللفظة.

أورد عليه الشيخ الأنصاريّ ﵀ بأنّ الإنصاف أنّه لاسبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولايعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربيّة كما في أداة الشرط.

وأمّا النقل المذكور فاعتباره في المقام موقوف على اعتبار قول اللغويّ في تشخيص الأوضاع على تقدير أن لايكون ذلك منهم اجتهاداً ولم يثبت ذلك إلاّ على تقدير اعتبار مطلق الظنّ كما قرّر في محلّه وقد يتمسّك بأنّ العلماء لايزالون يتمسّكون بحديث إنّما الأعمال بالنيّات لفساد العمل بلانيّة كاعتمادهم على قوله وإنّما الولاء لمن أعتق في مثله وهو لايجدي شيئاً.

إذ بعد الغضّ عمّا فيه لايزيد عن مجرّد الاستعمال[1].

وتبعه شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﵀ حيث قال قد ينكر دلالة كلمة «إنّما» على الانحصار وغاية الأمر أنّ تأكيدها أزيد من تأكيد «إنّ» الخاليّة عن «ما» وربما يشهد

---

(١) مطارح الأنظار: ص١٨٦.

تعبيرنا في الفارسيّة عن معناها بقولنا: (إين است وجز إين نيست) فإنّه لايستفاد منه إلاّ زيادة تأكيد بدون استفادة الانحصار[١].

ويمكن الجواب عنه أوّلاً كما في الكفاية بأنّ السبيل إلى التبادر لاينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإنّ الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل[٢].

ولعلّه يكفي لإثبات التبادر عند أذهان عرف المحاورة ما حكي عن أهل الأدب العربيّ في التفاسير من الأقوال والأشعار فإنّها توجب الاطمئنان بذلك.

قال في مجمع البيان: لفظة إنّما مخصّصة لما أثبت بعده ونافية لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنّما لك عندي درهم فيكون مثل أن يقول إنّه ليس لك عندي إلاّ درهم وقالوا إنّما السخاء حاتم يريدون نفي السخاء عن غيره والتقدير إنّما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف والمفهوم من قول القائل إنّما أكلت رغيفاً وإنّما لقيت اليوم زيداً نفي أكل أكثر من رغيف ونفي لقاء غير زيد.

وقال الأعشي:

ولست بالأكثر منهم حصىً　　وإنّما العزّة للكاثر

أراد نفي العزّة عمّن ليس بكاثر[٣].

وقال الزمخشريّ في ذيل قوله تعالى ﴿إنّما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون﴾ ومعنى إنّما اختصاصهم بالموالاة[٤].

والظاهر من عبارة المجمع والكشّاف وغيرهما أنّ «إنّما» تدلّ على الحصر عند

(١) كتاب النكاح: ص٤٥٧.
(٢) الكفاية: ج١ ص٣٢٨.
(٣) مجمع البيان: ج٣ ص٢٠٩.
(٤) الكشّاف: ج١ ص٦٢٣.

استعمال أبناء المحاورة كما يشهد له الاستشهاد بالأقوال والأشعار المذكورة.

وثانياً: بأنّ عدم اعتبار قول اللغوين في تشخيص الأوضاع لأنّهم يذكرون نوعاً موارد الاستعمال ولاينظرون إلى كونها حقيقة أو مجازاً لاينافي حصول الوثوق بذلك من نقلهم في بعض الموارد في الجملة ولعلّ المقام من جملة هذه الموارد قال في تاج العروس وأنّ المفتوحة فرع عن أنّ المكسورة فصحّ أنّ إنّما تفيد الحصر كأنّما ـ إلى أن قال ـ: ومعنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها ونفي لما سواه ثمّ زاد.

وفي الصحاح إذا زدت على «إنّ» «ما» صار للتعيين كقوله تعالى إنّما الصدقات للفقراء والمساكين لانّه يوجب إثبات الحكم للمذكور ونفيه عمّا عداه، إنتهى.

واجتمعا في قوله تعالى ﴿قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنّما الهكم إله واحد﴾ فالأولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية لعكسه أي لقصر الموصوف على الصفة وقول من قال من النحويين إنّ الحصر خاصّ بالمكسورة وإليه أيضاً يشير نصّ الجوهريّ مردود[1].

ولايخفى عليك أنّ قوله ومعنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها ونفي لما سواه ظاهر في أنّه في مقام بيان معنى إنّما عند أبناء المحاورة لا ما فهمه باجتهاده من عبائرهم وهكذا قول الصحاح إذا زدت على «إنّ» «ما» صار للتعيين ظاهر في إنّه كذلك عند أبناء المحاورة.

وثالثاً: بأنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ ﷺ من أنّه لايستفاد من قولنا (اين است وجز اين نيست) إلاّ زيادة تأكيد بدون استفادة الانحصار منظور فيه لأنّ العبارة المذكورة تدلّ على الحصر ولعلّه يرجع إلى الذي أشار إليه في تاج العروس من أنّ معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها ونفي لما سواه وهكذا إن قلنا بأنّ معنى كلمة انّما في اللغة

(١) تاج العروس: ج٩ ص١٢٩.

الفارسيّة هو (تنها).

ورابعاً: إنّ بعض المصرّحين بأنّ لفظة إنّما تدلّ على الحصر كانوا أنفسهم من أهل اللسان وهم كثيرون من أهل الأدب والتفسير واللغة وعلم الأُصول كالأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليّة والمبرّد البصريّ ومن جملتهم الشهيد الصدر ﷺ حيث قال: فمن جملة أدواة الحصر كلمة (إنّما) فإنّها تدلّ على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي[1].

هذا مضافاً إلى غيرهم ممّن سكنوا البلاد العربيّة سنوات متمادية بحيث كانوا يُعدّون من أهل اللسان كالأزهريّ الهرويّ وغيره.

فانقدح ممّا ذكر أنّه لا وقع لما يقال من أنّ التبادر غير ثابت بعد ماعرفت من تصريح اللغويين والمفسّرين وأهل الأدب بظهور الكلمة في الحصر.

قال في المحاضرات: وقد نصّ أهل الأدب أنّ كلمة (إنّما) من أداة الحصر وتدلّ عليه هذا مضافاً إلى أنّه المتبادر منها أيضاً نعم ليس لها مرادف في لغة الفرس على ما نعلم حتّى نرجع إلى معنى مرادفها في تلك اللغة لتفهم معناها نظراً إلى أنّ الهيئات مشتركة بحسب المعنى في تمام اللغات مثلاً لهيئة إسم (الفاعل) معنى واحد في تمام اللغات بشتّى أنواعها وكذا غيرها وهذا بخلاف الموادّ فإنّها تختلف باختلاف اللغات وكيف كان فيكفي في كون هذه الكلمة أداة للحصر ومفيدة له تصريح أهل الأدب بذلك من جهة والتبادر من جهة أُخرى ثمّ إنّها قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة وقد تستعمل في عكس ذلك وهو الغالب وعلى الأوّل فهي تستعمل في مقام التجوّز أو المبالغة كقولنا (إنّما زيد عالم أو مصلح) أو ما شاكل ذلك مع أنّ صفاته لاتنحصر به حيث إنّ له صفات أُخرى غيره ولكنّ المتكلّم بما أنّه بالغ فيه وفرض

---

(١) الحلقة الثالثة: ج ١ ص ١٨١.

كأنّه لاصفة له غيره فجعله مقصوراً عليه ادّعاه.

وعلى الثاني فهي تفيد الحصر كقولنا إنّما الفقيه زيد مثلاً وإنّما القدرة لله تعالى وما شاكل ذلك ـ إلى أن قال ـ: فالنتيجة أنّ هذه الكلمة غالباً تستعمل في قصر الصفة على الموصوف وهي تفيد الحصر عندئذٍ نعم قد تستعمل للمبالغة في هذا المقام أيضاً وعندئذٍ لاتدلّ على الحصر(١).

ولقد أفاد وأجاد إلاّ أنّ ظاهره أنّ تصريح أهل الأدب دليل آخر مع أنّه ليس كذلك بل هم يشيرون إلى التبادر عند أهل اللسان ثمّ إنّ استعمال كلمة إنّما في قصر الموصوف وإن لم يفد الحصر الحقيقيّ بل المقصود هو الحصر الادّعائيّ والإضافيّ في مقام المبالغة والتجوّز ولكنّه حاكٍ عن كون الكلمة موضوعة للحصر الحقيقيّ كما لايخفى.

وكيف كان فقد استدلّ الفخر الرازيّ على عدم إفادة إنّما للحصر بقوله تعالى: (إنّما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء) مع أنّه لاشكّ في أنّ الحياة الدنيا لها أمثال أُخرى ولاتنحصر بهذا المثل.

وبقوله تعالى ﴿إنّما الحياة الدنيا لعب ولهو) مع أنّه لاشكّ في أنّ اللعب واللهو قد يحصلان في غيرها ويمكن الجواب عنه أوّلاً بأنّ الاستعمال بالقرينة في غير المعنى الموضوع له لاينافي تبادر معناه عند أهل اللسان كما أنّ استعمال الأمر في غير الوجوب لاينافي تبادر الوجوب منه.

وعليه فلاضير في استعمال كلمة إنّما في الآية الأُولى في مجرّد التأكيد بقرينة أنّ للحياة الدنيا أمثال أُخرى.

وثانياً: بأنّ كلمة إنّما استعملت في الآية الأُولى في الحصر الإضافيّ والمراد هو

(١) المحاضرات: ج٥ ص١٤٠ ـ ١٤١.

نفي ما توهّمه أهل الدنيا بالنسبة إلى الدنيا وإفادة الحصر الإضافيّ والادّعائيّ بكلمة «إنّما» تكون ناشئة عن كون الكلمة موضوعة للحصر الحقيقي كما لايخفى.

وثالثاً: بأنّ كلمة إنّما في الآية الثانية تفيد الحصر الحقيقيّ كما أفاده في المحاضرات حيث قال: إنّ المراد من الحياة في الآية الثانية هي الحياة الدانيّة فالدنيا صفة لها وهي تنحصر باللعب واللهو يعني أنّ الحياة الدنيّة في هذه الدنيا هي اللعب واللهو بمقتضى دلالة كلمة إنّما إلى أن قال الآية في مقام بيان حصر الحياة الدنيا بهما لا حصرهما بها فلايكون حصولهما في غير الحياة الدنيا يعني الحياة الأُخرويّة مانعاً من دلالة الآية على الحصر(١).

ورابعاً: بالنقض بكلمة إلاّ مع أنّه لاشبهة في دلالتها على الحصر فيما إذا استعملت في مثل ما ذكر ولم يقل أحد بأنّ ذلك مضرّ بإفادتها للحصر ألا ترى قوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلاّ لهو ولعب) فإذن فما هو الجواب هناك هو الجواب في المقام فإن أُجيب عن ذلك بأنّ هذا من ناحية قيام قرينة خاصّة فنقول بعين ذلك في المقام فلاتغفل.

ثمّ لايخفى عليك أنّ إنّما تدلّ على تخصيص الحكم أو الصفة بالموضوع أو الموصوف في مثل إنّما مجتهد زيد بالمطابقة وتدلّ على نفي الاجتهاد عن غير زيد بالمفهوم إذ لازم تخصيص الاجتهاد بزيد هو نفيه عن غيره كما أنّ إنّما تدلّ على تخصيص موضوع بصفة في مثل إنّما زيد كاتب بالمطابقة وتدلّ على نفي اتّصافه بغيرها من الصفات بالمفهوم إذ لازم تخصيص الموضوع بالصفة هو ذلك وبالجملة كلمة إنّما تدلّ على خصوصيّة هي تدلّ على نفي الصفة أو الحكم أو الموضوع بالدلالة الالتزاميّة وعليه فالحصر مفهوم من دلالة إنّما على الخصوصيّة المذكورة وبهذا الاعتبار صحّ

---

(١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

إدراجه في مبحث المفاهيم فلاتغفل.

ومنها كلمة «بل» الإضرابيّة قال في الكفاية أنّ الإضراب على أنحاء:منها ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه (كقوله إشتريت داراً بل دكّاناً) فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه فلادلالة له على الحصر أصلاً فكأنّه أتى بالمضرب إليه ابتداءً كما لايخفى؛ ومنها ما كان لأجل التأكيد (كقوله قدم ركبان الحجّاج بل المشاة) فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه فلادلالة له عليه أيضاً؛ ومنها ما كان في مقام الردع وإبطال ما أثبت أوّلاً كقوله تعالى: (وقالوا اتّخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون) فيدلّ عليه وهو واضح[١].

والحاصل أنّ كلمة بل موضوعة لمعان ومشتركة بينها فالدالّ على الحصر هو القسم الأخير منها.

وتبعه المحقّق العراقيّ حيث قال: ومثل «إنّما» في الدلالة على المفهوم كلمة «بل» الإضرابيّة فيما جيىء للأعراض عن حكم ما سبق لاغلطاً أو سهواً إذ يستفاد منها اختصاص سنخ الحكم بما يتلوها[٢].

قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ ربما تكون كلمة بل مستعملة في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائداً على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

وربما تكون مستعملة للترقّي مثل يجوز صلاة الجمعة بل تجب فلاتفيد الحصر في الصورتين المذكورتين.

وربما تكون مستعملة لابطال السابق وإثبات اللاحق والداعي من هذا الاستعمال على أنحاء:منها الغفلة ومنها التوطئة ومنها التوضيح ومنها إبطال ما سبق وإثبات اللاحق ولا إشكال في أنّ بل الإضرابية ظاهرة في القسم الأخير لأنّ احتمال

(١) الكفاية: ج١ ص٣٢٩.
(٢) نهاية الأفكار: ص٥٠٢.

الغفلة وسبق اللسان مندفع بأصالة عدم السهو والخطأ كما أنّ احتمال التوطئة مندفع بأصالة الجدّ فما لم تقم قرينة خاصّة على الأُمور المذكورة فالظاهر من كلمة بل هو إبطال ما سبق وتخصيص الحكم بما يتلوها وهذا التخصيص يفيد الحصر فكلمة بل وإن كانت مشتركة بين المعانيّ المذكورة ولكنّها ظاهرة في القسم الأخير من دون حاجة إلى قيام القرينة بعد جريان أصالة عدم السهو والخطأ وأصالة الجدّ وعليه فلاوقع لما يقال من أنّ بعد صحّة استعمال كلمة بل في غير القسم الأخير فلامحالة يحتاج استفادة القسم الأخير منها إلى القرينة هذا ولكنّ الإنصاف أنّ إفادة القسم الأخير للحصر تتوقّف على إحراز كون المتكلّم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول بل لا الحكم المذكور في شخص القضيّة أو على إحراز كونه في مقام تخصيص الفرد الخاصّ بخصوصه من بين الأفراد بالحكم أو الصفة وهو محتاج إلى القرينة وإلاّ فشأن كلمة بل ليس إفادة الحصر وإفادة الحصر في مثل جائني القوم بل زيد من جهة كون القوم إسم الجمع فإبطال مجيئ القوم وهو إسم الجمع وإثبات المجيئ لزيد يفيد الحصر لا من جهة كلمة بل فتدبّر.

ومنها إفادة الحصر من ناحية تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الاخص عليه كقوله عزّوجلّ الحمد لله.

قال في الكفاية والتحقيق أنّه لايفيده إلاّ فيما اقتضاه المقام لأنّ الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس كما أنّ الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرّد الاتّحاد في الوجود فإنّه الشايع فيها لا الحمل الذاتيّ الذي ملاكه الاتّحاد بحسب المفهوم كما لايخفى وحمل شيء على جنس وماهيّة كذلك لايقتضي اختصاص تلك الماهيّة به وحصرها عليه نعم لو قامت قرينة على أنّ اللام للاستغراق أو أنّ مدخوله أُخذ بنحو الإرسال والإطلاق أو على أنّ الحمل كان ذاتيّاً

لاقيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به[١].

حاصله أنّ إفادة الحصر إمّا من ناحية لام الجنس أو من ناحية الحمل وشيء منهما لايفيد الحصر أمّا اللام فلأنّ الأصل فيه وإن كان إنّه لتعريف الجنس ولكنّ الجنس بنفسه لايفيد الحصر إلاّ أن يقوم قرينة على أنّ المراد منه هو الجنس المطلق أو الاستغراق.

كقرينة المقامية مثل كون الحمد وارداً في مقام الشكر على نعم الله وآلائه ومن المعلوم أنّه يقتضي إنحصار مبنى الحمد به جلّ وعلا وأمّا الحمل فالأصل فيه هو أن يكون حملاً شائعاً صناعياً واللازم فيه هو التغاير المفهوميّ والاتّحاد الوجودي وذلك لايقتضي الحصر فقولنا الإنسان زيد لايفيد الحصر ولايمنع اتّحاده مع زيد عن اتّحاده مع غيره من سائر الأفراد هذا.

أورد عليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ بأنّ ظاهر المبتدأ والخبر أنّ المبتدأ لايوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر وعليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لاينفكّ الجنس عن المسند ويختصّ به ولايصحّ ذلك فيما إذا كان المسند أخصّ إلاّ أن يكون المقصود هو الحصر الادّعائيّ فالحصر من لوازم حمل الأخصّ على الأعمّ ولو كان الحمل حملاً شايعاً صناعياً فالحمل في مثل الحيوان إنسان أو الإنسان زيد لايصحّ إلاّ إذا كان المقصود أنّ حقيقة الحيوان لاتتجاوز عن الإنسان ادّعاءً أو حقيقة الإنسان لاتتجاوز عن زيد ادّعاءً من جهة المبالغة أو غيرها نعم لو كان اللام للعهد الذكريّ كان المقصود من المسند إليه هو الإشارة إلى شخص معهود.

فلايستفاد من حمل المسند عليه حصر لأنّه ليس من باب حمل الأخصّ

---

(١) الكفاية: ج١ ص ٣٣٠.

على الأعمّ.

وعليه فلاحاجة في إفادة الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال لما ذكرناه من أنّ المسند إليه إذا كان أعمّ من المسند فلايصحّ الحمل إلاّ إذا كان المقصود هو الحصر.

لايقال إنّ غاية التقريب المذكور هو إفادة الحصر الادّعائيّ لا الحصر الحقيقيّ لأنّا نقول: إنّ منشأ الحصر الادّعائيّ هو ظهور اللفظ والجملة في الحصر الحقيقيّ وحيث لايمكن الالتزام بالحصر الحقيقيّ في المورد يحمل على الحصر الإدّعائيّ حتّى يحصل بذلك المدح.

فمثل الإنسان زيد يكون في مقام حصر الإنسانيّة في زيد والمقصود منه هو المدح عنه ولايخفى عليك أنّه يمكن استفادة الحصر الحقيقيّ أيضاً فيما إذا أمكن الحصر الحقيقيّ مثل الحمد لله أي جنس الحمد ثابت لخصوص الله تعالى وهو يفيد الحصر الحقيقيّ إذ يمكن إثبات جنس الحمد لله تعالى حقيقة لأنّه الأصل في كلّ محمود فلاوجه لتخصيص الحصر بالحصر الادّعائيّ هذا مضافاً إلى أنّ استفادة الحصر لاتختصّ بما إذا كانت النسبة هي العموم والخصوص المطلق بل تعمّ ما إذا كانت النسبة هي العموم من وجه كقوله الأئمّة من قريش فإنّ قريش أعمّ من الأئمّة والأئمّة أعمّ بحسب اللغة من قريش ومع ذلك يفيد قوله الأئمّة من قريش الحصر أي جنس الأئمّة في الإسلام كائنة في قريش خاصّة وكيف كان فلاوجه لإنكار دلالة لام الجنس على الحصر كما يظهر من الكفاية.

ثمّ لايذهب عليك أنّ المحقّق الإصفهانيّ ﷺ ذهب إلى إفادة الحصر بتقريب آخر وهو أنّ المعروف بين أهل الميزان ولعلّه كذلك عند غيرهم أيضاً أنّ المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم حتّى في الأوصاف العنوانيّة المجعولة موضوعات في القضايا فالقائم مثلاً وإن كان مفهوماً كلّيّاً لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشخص خاصّ إلاّ أنّ جعله موضوع القضيّة حقيقة لابعنوان

تقديم الخبر فاعتباره موضوعاً اعتباره ذاتاً فهو بما هو ذات واحدة لايعقل أنّ تعرضه خصوصيّات متباينة كخصوصيّة الزيديّة والعمرويّة والبكريّة بل لا يكون الواحد إلاّ معروضاً لخصوصيّة واحدة فاعتبار المعنى الكلّي ذاتاً بجعله موضوعاً وفرض المحمول أمراً غير قابل للسعة والشمول هو المقتضى للحصر دائما لاتقديم الخبر ولاتعريف المسند إليه بمعنى إدخال اللام عليه فتأمّل(١).

ولايخفى عليك أنّ ملاحظة الكلّيّ ذاتاً واعتباره فرداً يحتاج إلى مؤونة زائدة وقرينة خاصّة واعتبار ذلك في جميع موارد اللام للجنس التي لايرى فيها إلاّ الجنس في غاية الإشكال ولعلّ وجه التأمّل هو ذلك وعليه فتقريب سيّدنا الأُستاذ أولى.

وممّا ذكر يظهر أنّه لاوجه لتعليق إفادة الحصر على ما إذا كان اللام للاستغراق أو إرادة الطبيعة المرسلة من مدخوله حتّى يقال إنّ كلّ من الأمرين غير ثابت لأنّ الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس فلا دلالة على الحصر وذلك لما عرفت من أنّ لام الجنس تفيد الحصر بالتقريب المذكور كما لاوجه لتعليق إفادة الحصر في الحمل على الحمل الأوّليّ الذاتيّ حتّى يقال إنّ الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل الشايع الصناعيّ وهو لايفيد الحصر وذلك لما عرفت من أنّ نفس الحمل الشايع الصناعيّ مع لام الجنس يفيد الحصر بالتقريب المذكور ثمّ إنّ المقصود في المقام إنّما هو بيان أنّ تعريف المسند إليه بلام الجنس وحمل المسند عليه يفيد الحصر الحقيقيّ فيما إذا أمكن الحصر الحقيقيّ وعليه فإذا وردت رواية مشتملة على ذلك يحكم بعدم تجاوز المسند إليه عن المسند كما في قولك الأئمّة من قريش أو قوله تعالى: (إنّ الإنسان لفي خسر) نعم لو كان المورد ممّا لم يمكن فيه الحصر الحقيقيّ يحكم فيه بالحصر الإدعائيّ فلاتغفل.

---

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ١٨٢.

الخلاصة:

الفصل الخامس في مفهوم الحصر

ولايذهب عليك أنّ حصر حكم في شيء يدلّ بمفهومه على نفي الحكم المذكور عن غيره ولا كلام في ذلك وإنّما الكلام في موارد إفادة الحصر وهي متعدّدة.

منها كلمة الاستثناء نحو «إلاّ» إذا لم تستعمل بمعنى الصفة أي الغير وإلاّ فلاتدلّ على الاستثناء بل هي وصف فيدخل في مفهوم الوصف وكيف كان فالإستثناء في الإيجاب كقولك جائني القوم إلاّ زيداً يدلّ على اختصاص الايجاب بالمستثنى منه والنفي بالمستثنى وعليه فغير الجائي منحصر في زيد.

والاستثناء في النفي كقولك ماجائني القوم إلاّ زيد يدلّ على اختصاص النفي بالمستثنى منه والإيجاب بالمستثنى وعليه فالجائي منحصر في زيد والشاهد على ذلك هو التبادر عند أهل اللسان.

ودعوى أنّ المستفاد من قولك ماجائني إلاّ زيد ليس إلاّ عدم دخول زيد في الحكم المذكور وأمّا حكمه فيحتمل أن يكون موافقاً أو مخالفاً وشيء منهما غير مستفاد من الكلام المذكور.

مندفعة بوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين في مثل ليس لزيد على دراهم إلاّ درهم أحدهما نفي الدراهم وثانيهما إثبات الدراهم ولذا يحكم العقلاء باشتغال ذمّته بالدرهم بعد إقراره بذلك وليس ذلك إلاّ لدلالة الاستثناء وعليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبة إلى حكم المستثنى غير مسموعة.

نعم ربّما تستعمل الجملة الاستثنائيّة مثل لا صلاة إلاّ بطهور في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهارة وليست الجملة حينئذٍ بصدد الإخبار عن العقد السلبي والايجابي وفي مثله لامفهوم للاستثناء وأين هذا من مثل ما جاءني القوم إلاّ زيد.

ويشهد على تبادر الاختصاص والحصر من الاستثناء قبول رسول الله ﷺ إسلام من قال كلمة لا إله إلاّ الله إذ ليس هذا إلاّ لدلالة هذه الكلمة على التوحيد والإخلاص ولو كان الاستثناء مهملاً من ناحية حكم المستثنى فلاوجه للقبول المذكور كما لايخفى.

ثمّ وقع الكلام استطراداً في أنّ كلمة التوحيد تفيد توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل وتبعه المحقّق الخراساني ﷺ وقال في الكفاية إنّ المراد من الإله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدلّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك وتعالى ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب.

وأُورد عليه بأنّ هذا المعنى بعيد عن أذهان العامّة هذا مضافاً إلى أنّ العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود بل كانوا مشركين في العبادة فكلمة الإخلاص ردع لهم في الشرك في العبادة فقبول كلمة التوحيد إنّما هو لأجل نفي الآلهة (أي المعبودين) لا إثبات وجود الباري تعالى فإنّه كان مفروغاً عنه.

على أنّ لفظة الإله تطلق على المعبود بحسب اللغة لا واجب الوجود فالمناسب أن يراد منها في كلمة التوحيد المعبود بالحق أي لامعبود بالحقّ إلاّ الله.

ويمكن الجواب بأنّ إرتكاز وحدة الخالق وواجب الوجود غير بعيد عن أذهان الآحاد ولذا متى سئل المشركون عن خالق السموات والأرض أجابوا بأنّه هو الله ومع وجود هذا الارتكاز لامانع من إرادة التوحيد الذاتي.

ودعوى أنّ العرب كانوا مشركين في العبادة لا في الذات فلاحاجة إلى التوحيد الذاتي كما ترى إذ هذه الكلمة ليست مخصوصة بجماعة المشركين المعاصرين للنبي ﷺ الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأصلي بل هي لجميع الطوائف والملل ولو لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلاً كالمادّيين والملحدين فلاوجه لتخصيص هذه الكلمة بتلك

الطائفة.

وأمّا استعمال كلمة الإله في واجب الوجود في المحاورات فهو موجود ولعلّ منه لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا.

هذا مضافاً إلى إمكان أنّ يقال أن الإله بمعنى المستحق للعبادة ذاتاً وهو مساوٍ لواجب الوجود ويدلّ على كلا الأمرين أي التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة لأنّ الإله بمعنى المستحقّ للعبادة وإن لم يعبد بالفعل راجع الى الصفات الذاتيّة الراجعة إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العبادة من أجل المبدئيّة والفياضيّة فيستحقّ العلّة انقياد المعلول لها وتخضّعه لها فنفي فعليّة هذا المعنى عن غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضياً لذلك ويستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فينحصر المستحقّ للعبادة ذاتاً في الله تعالى فتأمّل.

ومنها كلمة «إنّما» وهي على المعروف تكون من أداة الحصر مثل كلمة «إلاّ» فإذا استعملت في حصر الحكم أو الصفة في موضوع معين دلّت بالملازمة البيّنة على انتفاء الحكم أو الصفة عن غير ذلك الموضوع.

ويشهد له التبادر عند أهل اللسان مضافاً إلى تصريح أهل اللغة ودعوى عدم الخلاف بل الإجماع عليه كما عليه أئمّة التفسير.

ويشكل ذلك بأنّه لاسبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولايعلم بماهو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها.

وأمّا النقل المذكور فاعتباره موقوف على اعتبار قول اللغوي في تشخيص الأوضاع وهو غير ثابت هذا مع احتمال أن يكون ذلك من اجتهاداتهم وتمسّك العلماء بمثل حديث إنّما الأعمال بالنيّات لفساد العمل بلانيّة لايجدي لأنّه لايزيد عن مجرّد الاستعمال.

وأُجيب عنه بأنّ السبيل إلى التبادر لاينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإنّ

الانسباق إلى أذهان أهل اللسان كالأعشي والمبرّد أيضاً سبيل هذا مضافاً إلى انسباق ذلك إلى أذهان الذين سكنوا البلاد العربيّة سنوات متماديّة كالأزهرى وغيره ويكفي لإثبات التبادر عند أهل اللسان ماحكاه المفسّرون من أهل الأدب العربي من الأقوال والأشعار فإنّها توجب الاطمئنان بذلك.

قال في مجمع البيان لفظة «إنّما» مخصّصة لما أثبت بعده نافية لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنّما لك عندي درهم فيكون مثل أن يقول إنه ليس لك عندي إلاّ درهم وقالوا إنّما السخاء حاتم يريدون نفي السخاء عن غيره والتقدير إنّما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف والمفهوم من قول القائل إنّما أكلت رغيفاً وإنّما لقيت اليوم زيداً نفي أكل أكثر من رغيف ونفي لقاء غير زيد وقال الأعشي:

ولست بالأكثر منهم حصًى وإنّما العزّةُ للكاثر

أراد نفي العزّة عمّن ليس بكاثر[1] والأعشي أحد المعروفين من شعراء الجاهليّة.

وقال الزمخشري في ذيل قوله تعالى: (إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) ويعني إنّما اختصاصهم بالموالاة[2].

وأيضاً تاج العروس والصحاح ظاهران في أنّ الحصر مما يفيده كلمة «إنّما» عند ابناء المحاورة وحمله على اجتهاداتهم بعيد جدّاً.

ودعوى أنّ قوله تعالى: (إنّما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء) مع أنّه لاشكّ في أنّ الحياة الدنيا لها أمثال أُخرى يدلّ على عدم إفادة إنّما للحصر.

مندفعة أوّلاً بأنّ الاستعمال بالقرينة في غير المعنى الموضوع له لاينافي تبادر

(١) مجمع البيان: ٣/٢٠٩.
(٢) الكشّاف: ج١ ص٦٢٣.

الحصر الموضوع له من الكلمة.

وثانياً بأنّ «إنّما» استعملت في الآية المذكورة في الحصر الإضافي والمقصود منه هو نفي ما توهّمه أهل الدنيا بالنسبة إلى الدنيا ومن المعلوم أنّ إفادة الحصر الإضافي حاكية عن كون الكلمة موضوعة للحصر الحقيقي.

ومنها كلمة «بل» الإضرابيّة وهي على أنحاء لأنّها إمّا مستعملة في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائداً على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

وإمّا مستعملة للترقّي مثل يجوز صلاة الجمعة بل تجب.

ولاتفيد الصورتان المذكورتان للحصر.

وإمّا مستعملة لإبطال السابق وإثبات اللاحق ففي هذه الصورة إمّا أتي بها غفلة كقوله اشتريت داراً بل دكّاناً أو توطئة وتأكيداً كقوله قدم ركبان الحجّاج بل المشاة وعلى كلّ التقديرين لايدلّ على الحصر وإمّا أتى بها لردع السابق وإثبات اللاحق جدّاً ولا إشكال في أنّ القسم الأخير يفيد الحصر ويمكن أن يقال أنّ بل الإضرابيّة ظاهرة في هذا القسم لأنّ احتمال الغفلة وسبق اللسان مندفع بإصالة عدم السهو والخطأ كما أنّ احتمال التوطئة والتأكيد مندفع بإصالة الجدّ فما لم تقم قرينة خاصّة على الأُمور المذكورة تكون كلمة «بل» الإضرابيّة ظاهرة في القسم الأخير من إبطال ما سبق وتخصيص الحكم باللاحق وهذا التخصيص يفيد الحصر.

والإنصاف أنّ إفادة القسم الأخير للحصر تتوقّف على إحراز كون المتكلّم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول «بل» وهو غير ثابت.

ومنها إفادة الحصر من ناحية تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الأخصّ عليه كقوله عزّوجلّ: «الحمد لله ربّ العالمين».

قال في الكفاية ما محصّله أنّ التحقيق أنّه لايفيد الحصر لأنّ الأصل في اللام وإن كان أنّه لتعريف الجنس ولكنّ الجنس بنفسه لايفيد الحصر إذ إثبات المحمول

للطبيعة لايقتضي سوى اتّحادها به في الجملة كما أنّ الأصل في الحمل هو الحمل المتعارف الذي ملاكه هو مجرّد الاتّحاد في الوجود لاحصر المسند إليه في المسند.

نعم لو قامت قرينة على أنّ اللام للاستغراق أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق أو أنّ الحمل كان ذاتياً فحمل المسند على المسند إليه المذكور يفيد الحصر ولعلّه من ذلك قوله عزّوجلّ: (الحمد لله ربّ العالمين) فإنّ مقام الشكر قرينة على أنّ المراد هو انحصار جنس الحمد به جلّ وعلا.

ويمكن أن يقال لاحاجة في إفادة الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال بل يكفي لام الجنس لذلك إذا كان المسند إليه أعمّ من المسند ولو من وجه إذ ظاهر المبتدأ والخبر أنّ المبتدأ لايوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر وعليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لاينفكّ الجنس عن المسند ومعنى عدم الانفكاك هو حصره فيه فالحصر يكون من لوازم حمل الأخصّ ولو من وجه على الأعمّ ولو كان الحمل حملاً شايعاً صناعياً ثمّ إنّ الحصر المستفاد من قوله عزّوجلّ: (الحمد لله ربّ العالمين) يكون من ناحية حصر الجنس الأعمّ في الأخصّ لا من ناحية قرينة المقام ثمّ إنّه يحمل الحصر على الحقيقة فيما إذا أمكن كما في مثل قوله تعالى: (الحمد لله ربّ العالمين) وعلى الحصر الادّعائي فيما إذا لم يمكن الحمل على الحقيقة كقولنا الإنسان زيد.

وبالجملة لافرق فيما ذكر بين أن يكون النسبة بين المسند إليه والمسند هي العموم والخصوص أو هي العموم من وجه فقوله ﷺ الأئمّة من قريش يفيد الحصر لحمل الأخصّ من وجه على الأعمّ من وجه أي جنس الائمّة في الإسلام منحصر بالقريش وليس من غيرهم.

وعليه فلاوجه لإنكار إفادة لام الجنس للحصر مع حمل الأخصّ عليه؛ فلاتغفل.

الفصل السادس: في مفهوم اللقب والعدد

أمّا الأوّل أعني اللقب فالمراد منه هو مطلق مايعبّر عن الشيء سواء كان إسماً نحو زيد قائم أم كنية نحو أبي ذر وإبن أبي عمير أم لقباً اصطلاحيّاً كالنوفليّ وكيف كان فقد قال في مطارح الأنظار: الحقّ كما عليه أهل الحقّ وجماعة من مخالفينا أنّه لامفهوم في اللقب والمراد به ما يجعل أحد أركان الكلام كالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر وغير ذلك وذهب جماعة منهم الدقّاق والصيرفيّ وأصحاب أحمد إلى ثبوت المفهوم فيه.

لنا انتفاء الدلالات الثلاث يكشف عن أنّه لا دلالة في قولك زيد موجود على أنّه تعالى ليس بموجود وقولك موسى رسول الله على أنّ محمّداً ﷺ ليس برسول الله وقد إشتهر على الألسن أنّ إثبات شيء لاينفي الحكم عن الغير ولامحلّ له إلاّ في أمثال المقام.

واحتجّ القائل بالمفهوم بلزوم العراء عن الفائدة لولاه وبأن قول القائل لا أنا بزانٍ ولا أُختي زانية رمى المخاطب ولأُخته بالزنا ولذلك أوجبوا عليه الحدّ.

والجواب عن الأوّل بمنع الملازمة وعن الثاني بأنّ ذلك بواسطة قرينة المقام[١].

وبالجملة بعد ما عرفت من دخول الوصف غير المعتمد في باب الوصف

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

وخروجه عن اللقب يكون الكلام في المقام ممحّضاً في الحكم المتعلّق باللقب ومن المعلوم أنّ تعلّق الحكم باللقب يكون من قبيل تعلّق الحكم الشخصيّ بموضوع خاصّ وقضيّة خارجيّة وليس من قبيل الحكم المتعلّق بموضوع بواسطة الوصف.

وعليه فانتفاء الحكم الشخصيّ بانتفاء الموضوع عقليّ إذ كلّ حكم متقوّم بموضوعه وهو ليس بمفهوم يدلّ عليه الكلام كما لايخفى ولذا قال في الكفاية لا دلالة للّقب على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير مورده أصلاً وقد عرفت أنّ انتفاء شخص الحكم ليس بمفهوم(١).

نعم لو كان المتكلّم في مقام بيان تعديد موارد الحكم ومصاديقه ومع ذلك اقتصر على موضوع خاصّ دلّ الكلام على انتفاء الحكم عن غير الموضوع بسبب مقدّمات الإطلاق فإنّ قضيّة الإطلاق هنا نفي الموضوعيّة عن غير المذكور فتكون النتيجة نفي سنخ الحكم عن سائر الموضوعات ولكنّه مختصّ بما إذا كان المتكلّم في مقام بيان تعديد موارد الحكم المذكور لا حكم المورد والغالب هو أنّه يكون في مقام حكم المورد.

وممّا ذكر يظهر ما في تحريرات في الأُصول حيث قال: ربما يمكن أن يقال: إنّ التمسّك الذي تحرّر فيما سبق في مفهوم الشرط بمقدّمات الإطلاق يقتضي المفهوم هنا ضرورة أنّ في صورة كون اللقب موضع الحكم أو العدد يشكّ تارةً في أنّه تمام الموضوع أو جزؤه فالإطلاق ينفي الثاني ويثبت به أنّه تمام الموضوع وأُخرى يشكّ في موضوعيّة شيء آخر لذلك الحكم وعدمه وقضيّة الإطلاق هنا أيضاً نفي الموضوعيّة عن ذلك الشيء فتكون النتيجة نفي سنخ الحكم عن سائر الموضوعات وما نعني بالمفهوم إلاّ ذلك(٢).

---

(١) الكفاية: ج١ ص٣٣٠.
(٢) تحريرات في الأصول: ج٥ ص١٨٩.

لما عرفت من أنّ الأخذ بالمقدّمات فيا إذا كان المتكلّم في مقام بيان تعديد موارد الحكم لا حكم المورد وعليه فلو شكّ في حكم سائر الموارد ولم يقم فيها دليل على ثبوت الحكم يجري فيه إصالة البراءة إذ لا مفهوم للكلام كما لايخفى.

وأمّا الثاني أعني العدد

فقد قال الشيخ الأعظم ﷺ: الأقوى وفاقاً لجمع كثير من أصحابنا ومخالفينا أنّه لا مفهوم في العدد بل وادّعى بعضهم وفاق أصحابنا فيه.

وتبعه في الكفاية حيث قال: إنّ قضيّة التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه لأنّه ليس بذلك الخاصّ والمقيّد وأمّا الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد به بالإضافة إلى كلا طرفيه نعم لو كان لمجرّد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقلّ لما كان في الزيادة ضير أصلاً بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة كما لايخفى.

وكيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالته على المفهوم بل إنّما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق كما هو المعلوم[1].

وعليه فلاينافي مع دلالة دليل آخر على الاجتزاء بغيره إذ لامفهوم كما لايخفى.

ولايخفى عليك أنّ المتكلّم إمّا لايكون في مقام تحديد سنخ الحكم لا من طرف الأقلّ ولا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقلّ ولامن طرف الأكثر فإذا قيل صم ثلاثة أيّام من كلّ شهر لايدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيّام وإنّما يدلّ على اختصاص الحكم المذكور في هذه القضيّة بثلاثة مذكورة فلايعارض ما دلّ على استحباب غيرها لأنّ غير المذكور في هذه القضيّة مسكوت عنه فيها إذ هو خارج عن تحت الأمر المذكور في هذه القضيّة وانتفاء هذا

---

(١) الكفاية: ج ١ ص ٣٣١.

الحكم بانتفاء الثلاثة ليس من باب المفهوم حتّى ينافي استحباب غير الثلاثة بل هو من باب حكم العقل بعدم الحكم الشخصيّ بعدم موضوعه وعليه فمجرّد العدد لا دلالة له على المفهوم لا من ناحية النقيصة ولا من ناحية الزيادة فلاينافي ما دلّ على حكمها.

فكما أنّ القضيّة ساكتة بالنسبة إلى حكم النقيصة فكذلك تكون بالنسبة إلى الزيادة لوحدة الملاك وهو أنّ النقيصة كالزيادة خارجة عن حدود الموضوع المذكور في القضيّة الشخصيّة فلاينافي ثبوت الحكم في طرف الزيادة كالنقيصة بدليل آخر لتعدّد المطلوب كما لايخفى.

وإمّا يكون المتكلّم في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحية الأقلّ فيكون العدد مأخوذاً من جهة أنّه أقلّ عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم للأعمّ منه وممّا زاد عليه كالعشرة، في الإقامة للمسافر فالموضوع أعمّ من العشرة وما زاد عليها ولكن يدلّ بالمفهوم على عدم جواز الأقلّ لأنّه في مقام التحديد بالنسبة إليه.

وأمّا يكون المتكلّم في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحية الأكثر فيكون العدد مأخوذاً من جهة أنّه أكثر عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم له وما دونه كتحديد أكثر الحيض بالعشرة فيدلّ بالمفهوم على أنّ الزائد على العشرة ليس بحيض.

وإمّا يكون المتكلّم في مقام التحديد من الطرفين فيكون العدد مأخوذاً من ناحيتين فيدلّ العدد بالمفهوم على خروج النقيصة والزيادة عن الموضوع مثل ماورد في عدد ركعات الصلوات فإنّه يدلّ على خروج الأقلّ والأكثر لأنّه في مقام التحديد وبالجملة إذا كان المتكلّم في مقام التحديد فدلالة العدد على المفهوم واضحة ولا إنكار فيه ولكنّه مختصّ بما إذا قامت القرينة على أنّه في مقام تحديد سنخ الحكم وإلاّ فمجرّد العدد من دون إحراز كونه في هذا المقام لايدلّ بالمفهوم على نفي سنخ الحكم عن غير المذكور وإن دلّ على عدم الاجتزاء بغير العدد المذكور من أجل عدم الموافقة مع ما

أخذ في المنطوق.

ثمّ إنّه إذا شكّ في أنّ العدد مأخوذ بنحو لابشرط أو بنحو بشرط لا؟ أمكن القول بالأوّل لأنّ أخذ العدد بنحو بشرط لا يحتاج إلى مؤونة زائدة ومقتضى الإطلاق هو عدمه وعليه فلايكون الإتيان بالزائد مضرّاً في امتثال العدد المذكور في القضيّة.

وإن لم تكن للقضيّة إطلاق بل تكون مهملة دخلت المسألة في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين لأنّ الشكّ في أنّ المطلوب هو العدد اللابشرط عن الأكثر أو العدد بقيد عدم الأكثر فيبتني على الأصل في تلك المسألة من البراءة أو الاحتياط.

ربما قيل أنّ الظاهر كون ذلك العدد تمام الموضوع ومأخوذاً بشرط لا فتكون الزيادة مضافاً إلى عدم وجوبها مضرّة بالواجب وربما تعدّ محرّمة فينتفي سنخ الحكم ويثبت ضدّه فافهم واغتنم[1].

وفيه ما لايخفى فإنّ دعوى ظهور العدد في كونه مأخوذاً بشرط لا مع أنّ الغالب كما في نهاية النهاية هو أخذ أقلّ عدد يجزي تحت الحكم عند كون الحكم للأعمّ منه وممّا زاد عليه[2] غير مسموعة هذا مضافاً إلى أنّه لاوجه لدلالة العدد على عدم وجوب غيره ما لم يكن المتكلّم في مقام تحديد سنخ الحكم ودلالة المنطوق على عدم الاجتزاء بغيره لاينافي الاجتزاء بدليل آخر لأنّ الدلالة المذكورة من باب حكم العقل بعدم الحكم الشخصيّ بعدم موضوعه فافهم واغتنم.

---

(١) تحريرات في الأُصول: ج ٥ ص ١٩٠.

(٢) نهاية النهاية: ج ١ ص ٢٧٣.

الخلاصة:

الفصل السادس في مفهوم اللقب والعدد

أمّا الأوّل وهو اللقب فلامفهوم له إذ إثبات حكم لموضوع لاينفي سنخ الحكم عن غيره ودعوى أنّه لولا المفهوم لزم العراء عن الفائدة ممنوعة لمدخليّته في شخص الحكم ولذا يتقوّم شخص الحكم به وينتفي بانتفائه عقلاً.

وربّما يتسدلّ له بأنّ قول القائل لا أنا بزانٍ ولا أُختي زانية رمي المخاطب ولأُخته بالزنا ولذلك أوجبوا عليه حدّ القذف وفيه أنّه إن صحّ ذلك فهو بواسطة قرينة المقام وهو خارج عن محلّ الكلام وبالجملة قوله زيد موجود لايدلّ على أنّ عمرواً ليس بموجود.

وعليه فلادلالة للقب على المفهوم وإنتفاء سنخ الحكم عن غير مورده وأمّا إنتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه فليس بمفهوم.

نعم لو كان المتكلّم في مقام تعديد الموجودين واكتفى بموضوع خاصّ.

وقال مثلاً زيد موجود دلّ الكلام المذكور على انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور بسبب مقدّمات الإطلاق فتكون النتيجة نفي سنخ الحكم عن سائر الموضوعات ولكنّ الغالب أنّه في مقام حكم المورد لا سائر الموارد كما لايخفى.

ثمّ إنّ المراد من اللقب هو مطلق مايعبّر عن الشيء سواء كان إسماً له أو كنية له أو لقباً اصطلاحيّاً وأمّا الوصف غير المعتمد فقد مرّ أنّه ملحق بالوصف المعتمد وخارج عن اللقب فلاتغفل.

وأمّا الثاني أعني العدد فإن لم يكن المتكلّم في مقام تحديد سنخ الحكم لا من طرف الأقلّ ولا من طرف الأكثر فلادلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقلّ ولا

من طرف الأكثر فمثل قوله صم ثلاثة أيّام من كلّ شهر لايدلّ على عدم استحباب غيرها من الأقلّ أو الأكثر وإنّما يدلّ على إختصاص الحكم المذكور في هذه القضيّة بالثلاثة وعليه فلايعارض مع ما دلّ على استحباب غيرها لسكوته عنه.

وعليه فمجرّد العدد بما هو العدد لادلالة له على المفهوم ونفي سنخ الحكم لا من ناحية النقيصة ولا من ناحية الزيادة لأنّهما خارجتان عن حدود موضوع الدليل فلاينافي ثبوت الحكم لهما بدليل آخر لتعدّد المطلوب.

نعم إذا كان المتكلّم في مقام البيان وتحديد سنخ الحكم من ناحية الأقلّ كالعشرة في الإقامة أو من ناحية الزيادة كالعشرة في الحيض أو من ناحيتين كعدد الركعات في الصلوات فلاإشكال في دلالة العدد على المفهوم ونفي سنخ الحكم ولكنّه مختصّ بما إذا أحرز أنّ المتكلّم في مقام البيان من ناحية أو من النواحي المذكورة.

ثمّ أنّه لو شكّ في أنّ العدد مأخوذ بنحو «لابشرط» أو «بشرط لا» أمكن القول بالأوّل بمقدّمات الحكمة لأنّ أخذ العدد بنحو «بشرط لا» يحتاج إلى مؤونة زائدة وعليه فلايكون الإتيان بالزيادة مضرّاً بامتثال العدد.

الفصل السابع: في مفهوم العلّة والحكمة المنصوصتين

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في العلّة المنصوصة

ولايخفى عليك أنّ العلّة بمنطوقها معمّمة وبمفهومها مخصّصة وتوضيح ذلك أنّ مثل قولهم لاتأكل الرمّان لأنّه حامض ظاهر في أنّ الحموضة علّة للحكم المذكور وهو المنع عن أكل الرمّان وإرجاع التعليل إلى بيان قيود الموضوع خلاف الظاهر ولاموجب له ما لم تقم قرينة عليه.

ثمّ إنّ مقتضى عدم تقييد الحموضة بشيء آخر هو أنّها بخصوصها من دون ضميمة شيء آخر تكون علّة للمنع المذكور فهي علّة مستقلّة لاجزء العلّة.

كما أنّ مقتضى عدم تقييد الحموضة بحموضة المورد في المنطوق هو أنّ الحموضة في كلّ مورد تكون موجبة للمنع والنهي ولذا يتعدّى عن الرّمان إلى كلّ حامض ويحكم بحرمته فن هذه الجهة توصف العلّة بأنّها معمّمة وبعبارة أُخرى لأنّه حامض في قوّة تعليل التحريم بكون الرمّان من مصاديق الحامض والحامض محرّم وهو كبرى كلّيّة تدلّ على تعميم الحكم ولكنّ هذا التعميم يكون بمناسبة الحكم والموضوع في دائرة المأكولات فلايتعدّى عن الأكلّ إلى المسّ أو الحمل ونحوهما من الأُمور.

ثمّ إنّ كون المتكلّم في مقام بيان العلّة واكتفائه بذكر خصوص الحموضة يقتضي بمقدّمات الحكمة أنّ العلّة الوحيدة لحرمة الرمّان هي الحموضة لا غير وعليه فالعلّة المذكورة من جهة دلالتها على انحصار العلّة فيها تخصّص إطلاق المنع عن أكل الرمّان

بالرمّان الحامض فتدلّ العلّة بمفهومها على جواز أكل الرمّان غير الحامض ولذلك توصف العلّة الوحيدة بأنّها مخصّصة وهذا واضح ومستفاد من أداة التعليل كلام التعليل وفاء التعليل(١) وكي التعليل ولكيلا ونحوها لا من كلّ تعليل ولو كان مستفاداً من القضيّة الشرطيّة فإنّه مختصّ بموضوع القضيّة إذ اللازم في مفهوم الشرط ونحوه حفظ الموضوع.

ولذا قال شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ إنّا ولو ساعدنا المشهور القائلين بدلالة الجملة الشرطيّة على العلّيّة التامّة لكن نقول إنّ العلّيّة هنا تكون للحكم بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس هذه القضيّة بمعنى أنّ وجود تالي الأداة علّة لترتّب الحكم على هذا الموضوع وعدمه علّة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرّض لحال موضوع آخر أصلاً فالعلّيّة هنا ليس على نحو العلّيّة المستفادة من اللام ففرق إذن بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر وقولنا الخمر حرام إذا كان مسكراً إذ مفاد الأوّل أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أيّ موضوع كان ومفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه ومتى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر(٢).

نعم يمكن التعدّي بإلغاء الخصوصيّة فيما إذا أحرز عدم مدخليّة الموضوع المذكور في تالي الأداة ولكنّه غير مدلول التعليل.

ثمّ إنّ مقتضى كون العلّة مخصّصة هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خالياً عن العلّة وحينئذ فإن ورد دليل على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما وحيث إنّ

(١) كقول سيّد الشهداء الامام الحسين عليه السلام يا هذا كفّ عن الغيبة فإنّها إدام كلاب النار فإنّ الفاء في قوله فإنّها إدام كلاب النار فاء التعليل بخلاف فاء الترتيب فإنّه لايفيد التعليل كقوله عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم فإنّه من طلب رضا الله بسخط الناس كفاه الله أمور الناس.

(٢) كتاب الطهارة: ج١ ص٩ ـ ١٠.

التعارض بينهما يكون تعارضاً تباينياً يندرجان تحت أخبار العلاجيّة فيحكم بتقدّم ذي المرجّح فيحمل العلّة على الحكمة إن كان الترجيح مع مقابلها وبالتخيير عند عدم المرجّح مثلاً إذا ورد بعد النهي عن شرب الخمر بمثل قوله ﷺ لاتشرب الخمر لأنّه مسكر «ما كان كثيره يسكر فقليله حرام ولو لم يكن مسكراً» يقع التعارض بينهما لأنّ النسبة بين التعليل وبين الدليل الوارد هي التباين ضرورة أنّ مفاد منطوق ما كان كثيره يسكر فقليله حرام هو حرمة ما كان كثيره يسكر ومقتضاه أنّ القليل مع عدم كونه بمسكر فهو حرام.

وقضيّة مفهوم العلّة حلّيّة كلّ ما ليس بمسكر لأنّ ذلك مقتضى انحصار علّة الحرمة في الإسكار وعليه فالتعارض يوجب اندراجهما تحت أخبار العلاجيّة ذهب بعض إلى تقدّم مفهوم التعليل على المنطوق بدعوى أنّه لو كان نفس كونه مفهوماً سبباً لتأخّره تلزم اللغويّة فلابدّ وأن يكون المرجّح أُموراً أُخرى حتّى يتقدّم المفهوم أحياناً ويتأخّر أُخرى ولامرجّح في البين فتدور المسألة بين اندراجها في الأخبار العلاجيّة وبين إنكار أصل المفهوم للتعليل لعدم تماميّة مقدّمات الإطلاق لاثبات انحصار العلّة مطلقاً(١).

وفيه أوّلاً أنّه يلزم اللغويّة فيما إذا كان المفهوم بعنوان أنّه المفهوم سبباً لتأخّره في جميع الموارد لا في بعض الموارد أحياناً وعليه فلو قلنا بتأخّر المفهوم في موارد خاصّة من موارد المعارضة من جهة كونه مفهوماً لايلزم اللغويّة.

وثانياً: أنّ عدم تماميّة مقدّمات الإطلاق لإثبات الانحصار مطلقاً غير سديد بعدما عرفت من تقريب كون العلّة مخصّصة ومعمّمة فانحصر الأمر في الاندراج في أخبار العلاجيّة.

(١) تحريرات في الأُصول: ج ٥ ص١٤١.

وثالثاً: أنّ مقدّمات الإطلاق لو لم تكن تامّة لاتدلّ العلّة على المفهوم أصلاً لا في خصوص حال تعارضها مع شيء آخر فالأقرب هو ما ذكرناه من تماميّة مقدّمات الإطلاق واندراجها تحت عمومات الأخبار العلاجيّة.

هذا كلّه بالنسبة إلى العلّة.

المقام الثاني في الحكمة المنصوصة:

وأمّا الحكمة فلادلالة لها على التخصيص لأنّها في مقام تقريب الحكم المطلق لا في مقام تحديده وتقييده ولذا يكون إطلاق الحكم محكماً ولو في موارد خلت عن الحكمة كتقريب الحكم بالعدّة بحكمة عدم اختلاط المياه وعدم اختلال الأنساب فإنّ الحكمة المذكورة حكمة نوعيّة لإطلاق الحكم بالعدّة فلاينافي خلوّ بعض موارده عن تلك الحكمة لمعلوميّة عدم الاختلاط من دون حاجة إلى العدّة وعليه فيمكن أن يكون الحكم ثابتاً ولو مع عدم الحكمة.

وأمّا دلالتها على التعميم فالمشهور هو العدم ولكن يمكن أن يقال الظاهر أنّها كالتعليل في الدلالة عليه لأنّ المراد من الحكمة هي الحكمة المنصوصة الفعليّة الباعثة التي لايرضى الشارع بإهمالها فإنّها هي تصلح لوجه الحكم الفعليّ ومن المعلوم أنّ مقتضى كونها باعثة فعليّة كذلك هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد عدم تقيّدها بالمورد وعموميّتها، ويشهد له بناء العقلاء على التعدّي من موارد الحكمة المنصوصة المذكورة إلى غيرها فيما إذا كانت الحكمة بعينها موجودة فيها ألا ترى أنّ الحكومة إذا منعت ساكني بلد عن الخروج في بعض الليالي لحكمة جلب المهاجمين والمفسدين فإذا كانت هذه الحكمة موجودة بعينها في بعض الأيّام أو في بعض الأمكنة الأُخرى أيضاً تقتضي تلك الحكمة منعهم أيضاً عن الخروج فيهما.

قال شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ تبعاً لأُستاذه المحقّق الحاج الشيخ ﷺ شأن

الحكمة وإن كان عدم الاطّراد لكن في خصوص جانب العدم أعني لايدور عدم الحكم مدار عدمها وأمّا في جانب الوجود فلايمكن أن لايدور مدارها بأن لايوجد الحكم مع وجودها فيمكن أن يوجد الحكم في الأعمّ بالملاك الأخصّ وأمّا وجوده في الأخصّ (أي وجود الحكم واختصاصه بالأخصّ والمورد) بالملاك الأعمّ فغير جائز فإذا كان الملاك في هذا الباب (أي باب المنع من السجدة على المأكول والملبوس) للمنع هو المعبوديّة لأهل الدنيا وهو موجود في جميع المأكولات حتّى في مثل الخسّ، (من البقولات المأكولة التي لاتصدق عليها الثمرة) فلايجوز تخصيص حكم المنع عن السجدة بما عدى الخسّ (والبقولات ممّا لم تصدق عليه الثمرة) وبالجملة فجعل هذه الحكمة شاهدة لترجيح أخبار استثناء الماكول من النبات (على أخبار استثناء الثمرة) خالٍ عن الإشكال[1].

وتوضيح ما أفاده الأُستاذ ﷺ ببعض عبائره ﷺ أنّ النصوص قد وردت على جواز السجود على نبات الأرض مع استثناء المأكول والملبوس وقد ورد في بعض آخر جواز السجود على نبات الأرض مع استثناء الثمرة من النبات فيقع التعارض بين العقد الإثباتي لكلّ منهما وبين العقد السلبي في موردي الافتراق فإنّ مقتضى العقد الإثباتيّ في الأوّل جواز السجود على غير الماكول وإن صدق عليه الثمرة كالحنظل ونحوه ومقتضى العقد السلبي في الثاني عدمه ومقتضى العقد الإثباتيّ في الثاني جوازه على غير الثمرة وإن كان مأكولاً كالخسّ ونحوه (من البقولات) وقد كان مقتضى العقد السلبيّ في الأوّل عدمه فيقع التعارض بين الطائفتين في الحنظل وثمر الشوك (ممّا يصدق عليه الثمرة ولايكون من الماكولات) وفي الخسّ وشبهه (من البقولات ونحوها ممّا لايصدق عليه الثمرة ويكون من الماكولات).

---

(١) كتاب الصلاة: ج١ ص٣٤٧.

وحينئذ في مقام الجمع يحتمل وجوه:

الأوّل: تقييد كلّ من العنوانين بالآخر فيقيّد المأكول بما إذا كان ثمرة والثمرة بما إذا كان مأكولاً فالذي لايجوز السجود عليه هو ما اجتمع فيه الأمران وما تخلف فيه أحدهما يجوز السجود عليه وإن تلبّس بالآخر.

الثاني: أن يجعل أحدهما أصلاً والآخر معرّفاً ومن باب المثال لأجله وهذا يتصور على وجهين: الأوّل أن يكون الأصل هو المأكول من النبات بحسب الغالب في الثمار.

وأمّا الاسفناج والخسّ والبقول فمن الأفراد النادرة والباذنجان والبطّيخ والخيار ونحوها والحبوبات كلّها داخلة في قسم الثمار والثاني أن يكون الأصل في المنع هو الثمرة وإنّما عبّر في الأخبار الأوّل بملاحظة أفراد الثمار غالباً في المأكول وندرة ما كان منها غير مأكول إلى أن قال ماحاصله حينئذٍ يكن.

تخصيص الأوّل بالثاني بدعوى اختصاص الثمرة بما كان ممّا ينتفع به فائدة معتدّاً بها فليس الشوك والحنظل من أفراد هذا العموم.

اللّهمّ إلاّ أن يتمسّك بالحكمة المذكورة في الأخبار لعدم جواز السجدة على المأكول والملبوس بأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون والساجد في سجوده في عبادة الله عزّوجلّ فلاينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغترّوا بغرورها فإنّ مفادها أنّ كلّما كان مأكولاً لايجوز السجود عليه وإن لم يكن ثمرة كالخسّ والاسفناج والبقولات فهذا يوجب أن يكون المقصود من ذكر الثمرة التمثيل للمأكول بواسطة الغلبة فالعبرة في وجود الحكم بوجود الحكمة المذكورة وهي موجودة في مطلق المأكول وإن لم تصدق عليه الثمرة فالجملة المذكورة تعمّمه حتّى بالنسبة إلى غير الثمرة من المأكولات[1] ظاهره هنا هو الميل الى ذلك ولكن يظهر منه

(١) كتاب الصلاة لشيخنا الأُستاذ الأراكي: ج ١ ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧.

العدم في مسألة اشتراط مباشرة الجهة لما يصح السجود عليه فراجع[١] وكيف كان فقد ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ حيث قال: إنّ مقتضى كون شيء حكمة هو جواز أن يوجد الحكم وهي غير موجودة وأمّا إذا وجدت فلاإشكال في وجود الحكم ولو في غير موضوع الدليل كما في العلّة فافتراقها في الجهة الأولى لا الثانية.

ولذا تعدّى الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ عن تحريم النظر بشهوة إلى الأجانب إلى حرمة النظر بشهوة إلى المحارم بسبب عموم الحكمة لأنّ حكمة حرمة النظر بشهوة إلى الأجانب على ما في خبر محمّد بن سنان هي ما فيه من تهييج الرجال وما يدعو إليه التهييج من الفساد والدخول فيما لايحلّ ولايحمل[٢] ومن المعلوم أنّ هذه الحكمة لاتختص بالنظر بشهوة إلى الأجانب وعليه فمقتضى وجودها في النظر بشهوة إلى المحارم هو تحريم النظر الشهويّ إليهم أيضاً لأنّها هي التي بعثت الشارع نحو تحريم النظر إلى الأجانب[٣].

فمع تعميم الملاك المنصوص لاوجه لتخصيص الحكم بالأخصّ بل يتعدّى عن مورده إلى ساير الموارد ولو لم يكن من أفراد الإنسان كما ذهب الأصحاب إلى عدم جواز النظر الشهويّ إلى الحيوان أيضا فلاتغفل.

لايقال إنّ الحكمة المنصوصة تكون في قوّة المقتضى فإذا لم ينضمّ إليه عدم المانع لايوجب شيئاً فمورد الحكمة المنصوصة من الموارد التي يعلم انتفاء الموانع فيه لأنّ المتكلم في مقام توجيه الحكم الفعلي ومن المعلوم أنّ الحكم الفعلي لايجتمع مع وجود المانع هذا بخلاف سائر الموارد لوجود احتمال الموانع فيها ومع احتمال الموانع فلايجوز التعدّي عن مورد الحكمة إلى سائر الموارد.

لأنّا نقول إنّ توجيه الحكم المطلق بالحكمة المنصوصة لايكون غالباً إلاّ إذا

---

(١) نفس المصدر: ج٢ ص ٢٦٩ ـ ٢٧١.

(٢) الوسائل: الباب ١٠٤ من مقدّمات النكاح: ح ١٢.

(٣) راجع تقريرات الصلاة لسيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ: ج١ ص ٣٦٧.

كانت الحكمة من المقبولات العقلائيّة العامّة كالظلم والفساد أو من الضرورات الشرعيّة التي لايرضى الشارع بإهمالها وهذه الضرورات والمقبولات لايحتمل فيها وجود الموانع وإن لم تكن من الضرورات الشرعيّة والمقبولات العامّة.

نعم لو كانت الحكمة مختصّة بالمورد أو احتمل فيها بعض الموانع بالنسبة إلى ساير الموارد فلاتوجب تعميم الحكم كما لايخفى.

وممّا ذكر ينقدح حكم تلقيح مياه الرجال بفروج نساء أجنبيّات فإنّ الحكمة المذكورة للعدّة وهي عدم اختلال الأنساب توجب المنع عن ذلك كما يظهر ممّا ذكر أيضاً حكم الحيل الربويّة.

حيث إنّ النكتة المذكورة في الأخبار لحكمة الربا هي ترك التجارات أو اصطناع المعروف والفساد وهما وإن ذكرا بعنوان الحكمة لا العلّة ولكنّهما يوجبان المنع عن الحيل الشرعيّة لوجودهما فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ الحكم بجواز الربا بالحيل الشرعيّة في جميع الموارد يوجب اللغويّة في جعل الحرمة فافهم كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال في ضمن كلام فتحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات وتحليله بجميع أقسامه وأفراده مع تغيّر عنوان لايوجب نقصاً في ترتّب تلك المفاسد من قبيل التناقض في الجعل أو اللغويّة فيه[1].

وأيضاً استدلّ بعض الأعلام لجواز إقامة الحدود للحاكم الجامع للشرائط في عصر الغيبة بأنّ أقامة الحدود إنّما شرّعت للمصلحة العامّة ودفعاً للفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس وهذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان وليس لحضور الإمام ﷺ دخل في ذلك قطعاً فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقضي بإقامتها في زمان الغيبة كما تقضي بها زمان الحضور[2].

---

(١) كتاب البيع: ج ٢ ص ٤٠٩.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ١/ ٢٢٤.

فتحصّل أنّ الحكم الشرعيّة المنصوصة الفعليّة التي لايرضى الشارع بإهمالها لها سهم وافر في استنباط الأحكام الشرعيّة فعلينا النظر فيها وأن لانرغب عنها بمجرّد كونها من الحكم لا العلل؛ فافهم واغتنم.

تبصرة: وهي أنّ مفهوم الموافقة مستفاد من المنطوق لا انتفاء الموضوع لأنّ مفهوم الموافقة ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم المذكور في المنطوق.

ولا شبهة في حجّيّته لأنّه من الظهورات المنطوقيّة من دون فرق بين إن قلنا إنّ الكلام سبق لإفادة ذلك المفهوم بحيث لايكون المذكور في الكلام مقصوداً بالأصالة كقولنا في المدح عن شخص أنّه ممّن لايمكن لنا أن تقرّ به وبين إن قلنا بأنّ المذكور ومفهوم الموافقة كلاهما مقصودان.

كمثل قوله تعالى: (فلاتقل لهما أُفٍّ) الذي يدلّ على النهي عن التأفيف وما كان أشدّ منه ثمّ لايخفى عليك أنّ مفهوم الموافقة ربما يسمّى بفحوى الخطاب أو بدلالة الأولويّة.

وكيف كان فمفهوم الموافقة ليس مندرجاً في مبحث المفاهيم المصطلحة لأنّه من المفاهيم الإثباتيّة التي يدلّ عليها منطوق الكلام ولايستفاد من انتفاء الموضوع أو الشرط أو الوصف أو غير ذلك والمفاهيم المصطلحة المبحوث عنها في المقام هي التي تستفاد من انتفاء الأُمور المذكورة كما عرفت في مثل قولهم إن جاءك زيد فأكرمه فإنّه يدلّ على وجوب الإكرام عند مجيء زيد وتحقّق الشرط وعدم وجوب إكرامه عند عدم وجود الشرط وهو عدم مجيئه وهذا هو المفهوم ومن المعلوم أنّه متفرّع على عدم الشرط كما لايخفى.

الخلاصة:

الفصل السابع: في مفهوم العلّة والحكمة المنصوصتين

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في العلّة المنصوصة

ولايخفى أنّ العلّة معمّمة بمنطوقها ومخصّصة بمفهومها.

ففي مثل قولهم لا تأكل الرمّان لأنّه حامض يعلّل النهي عن أكل الرمّان بأنّه حامض ومقتضى عدم تقييد الحموضة بشيء آخر هو أنّ الحموضة بخصوصها من دون حاجة إلى ضميمة شيء آخر تكون علّة للمنع المذكور فالحموضة علّة مستقلّة للنهي لاجزء العلّة.

وأيضاً مقتضى عدم تقييد الحموضة بحموضة المورد في المنطوق هو أنّ الحموضة مطلقاً ولو لم تكن في المورد المذكور في المنطوق موجبة للنهي ولذا يتعدّى عن الرمّان إلى كلّ حامض ويحكم بحرمته ومن هذه الجهة توصف العلّة بكونها معمّمة وبتعبير آخر قوله لأنّه حامض في قوّة تعليل تحريم الرمّان بكونه من مصاديق الحامض والحامض محرّم وهو كبرى كلّيّة تدلّ على تعميم الحكم ولكن هذا التعميم بمناسبة الحكم والموضوع يكون في دائرة المأكولات والمشروبات فلايتعدّى عن مواردها إلى غيرها كالحمل والمسّ ونحوهما من الأُمور.

ثمّ إنّ الاكتفاء بخصوص هذه العلّة أي الحموضة في تعليل النهي عن أكل الرمّان يقتضي بمقدّمات الحكمة أن تكون العلّة الوحيدة لحرمة الرمّان هي الحموضة لاغير وعليه فالعلّة المذكورة هي العلّة المنحصرة في النهي المذكور والانحصار المذكور يوجب تخصيص عموم المنع عن أكل الرمّان بالرمّان الحامض وعليه تدلّ العلّة

بمفهومها على جواز أكل الرمّان غير الحامض ولذلك توصف العلّة الوحيدة بكونها مخصّصة ثمّ إنّ التعليل المذكور يستفاد من أداة التعليل كلام التعليل وفاء التعليل وكيّ التعليل ولكيلا ولئلاّ ونحوها فالعلّة في هذه الموارد معمّمة ومخصّصة ويتعدّى عن موردها إلى سائر الموارد.

وأمّا التعليل المستفاد من القضيّة الشرطيّة مختصّة بموضوع القضيّة الشرطيّة إذ اللازم في مفهوم الشرط هو حفظ الموضوع فلايتعدّى عن الموضوع المذكور في الشرط إلى غيره من الموضوعات إلاّ بإلقاء الخصوصيّة فوجود تالي الأداة الشرطيّة علّة لترتّب الحكم على هذا الموضوع وعدمه علّة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع ولاتعرّض فيه لحال غيره من الموضوعات كما لايخفى.

ثمّ أنّ مقتضى كون العلّة مخصّصة هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خالياً عن العلّة وحينئذٍ فإن ورد فيه دليل آخر يدلّ على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما وحيث أنّ التعارض بينهما يكون تعارضاً تباينيّاً يندرجان تحت أخبار العلاجيّة وربّما يقال بتقديم مفهوم التعليل ولكنّه لادليل له فتدبّر جيّداً.

المقام الثاني: في الحكمة المنصوصة

ولايذهب عليك أنّ الحكمة المنصوصة لادلالة لها على التخصيص لأنّها في مقام تقريب الحكم المطلق لا في مقام تحديده وتقييده ولذا يكون إطلاق الحكم محفوظاً ولو في موارد خلت عن الحكمة.

وأمّا دلالة الحكمة المنصوصة على التعميم فالمشهور ذهبوا إلى العدم ولكن يمكن أن يقال الظاهر أنّها كالتعليل في الدلالة عليه لأنّ المراد من الحكمة المنصوصة هي الحكمة الفعليّة الباعثة على الحكم التي لايرضى الشارع بإهمالها ومن المعلوم أنّ هذه الحكمة تصلح لأن تكون وجهاً للحكم الفعلي إذ مقتضى باعثيّتها على النحو المذكور هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد فرض عدم تقيّدها بالمورد الخاصّ

وعموميّتها.

ويشهد له تعدّي العقلاء عن موارد الحكمة إلى غيرها ممّا تكون الحكمة موجودة فيه بعينها ألا ترى أنّ الحاكم إذا أمر أهل بلد بتلقيح مواد خاصّة مع التصريح بحكمته وهي شيوع مرض خاصّ.

يتعدّى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور ويلتزمون بالأمر المذكور للحكمة التي نصّ عليها مع أنّ الحاكم لم يأمر إلاّ أهل ذلك البلد.

وليس ذلك إلاّ لإفادة تعميم الحكمة المنصوصة وهكذا لو أمر الحاكم أهل بلد بإقلال مصرف الماء مع التصريح بحكمته وهو دفع الهلاكة يتعدّى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور ويلتزمون بالأمر المذكور بسبب الحكمة التي صرّح الحاكم بها إذا كانت الحكمة المذكورة موجودة فيها بعينها وإن لم يأمرهم الحاكم بذلك لجواز الاكتفاء بالحكمة المنصوصة.

لايقال أنّ مقتضى ذلك هو التعدّي عن موارد الحكمة غير المنصوصة أيضاً لأنّا نقول مع عدم التنصيص لاعلم بالحكمة ولاباعثيّتها بل ليست إلاّ حكمة ظنيّة مع احتمال اقترانها بالموانع والروادع ولايكون الحكمة المنصوصة كذلك إذ صرّح الشارع بكونها حكمة باعثة فعليّة للحكم الّذي أمر به أو نهى عنه.

وقد حكى عن الأُستاذ المحقّق الحاج الشيخ الحائري ﷺ أنّه قال شأن الحكمة وإن كان عدم الاطّراد لكن في خصوص جانب العدم أعنى لايدور عدم الحكم مدار عدمها وأمّا في جانب الوجود فلايمكن أن لايدور مدارها بأن لايوجد الحكم مع وجودها.

ولعلّه لذلك ذهب أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ إلى أنّ الحكمة كالعلّة في التعميم دون التخصيص وقال إنّ مقتضى كون شيء حكمة هو جواز أن يوجد الحكم وهي غير موجودة وأمّا إذا وجدت الحكمة فلا إشكال في وجود الحكم ولو في غير

موضوع الدليل كما في العلّة فافتراقها في الجهة الأُولى لا الثانية.

وظاهر كلامهما عدم تقييد الحكمة بالمنصوصة ولكن عرفت أنّ مع عدم التصريح بالحكمة لا علم بها ولا بباعثيّتها لاحتمال اقترانها بالموانع والروادع فالقول بتعميم مطلق الحكمة وإن لم تكن منصوصة محلّ إشكال وكيف كان فقد استدلّ بالحكمة السيّد المحقّق الخوئي ﷺ لجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة.

واستدلّ بها أيضاً المحقّق الحائري الحاج الشيخ ﷺ لعدم جواز السجود على المأكولات ولو لم يصدق عليها الثمرة كالاسفناج والبقولات.

واستدلّ سيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ لحرمة النظر بشهوة إلى المحارم بسبب عموم الحكمة الواردة في حرمة النظر بشهوة إلى الأجانبّ فعليك بإمعان النظر؛ والله هو الهادي.

وقد تمّ المجلد الثالث بحمد الله في شهر محرّم الحرام سنة ١٤٢٠ بعد الهجرة النبوية ﷺ ويليه المجلد الرابع وفيه مقاصد أوّلها في العام والخاصّ.

السيد محسن الخرّازي

فهرس محتويات الكتاب

الفصل الخامس:

الفصل الثالث عشر:

المقصد الثاني:

في النواهي

الفصل الأوّل:

الفصل الثاني:

الفصل الثالث:

المقصد الثالث:

في المفاهيم

الفصل الأوّل:

الفصل الثاني: